

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Serie nouă • Anul XXIII
2012 • Nr. 1–2

DIN SUMAR:

SORIN M. RĂDULESCU, Reglementări legislative cu caracter internațional și național vizând prevenirea abuzului sexual asupra copiilor, precum și protecția acestora

NICOLAE PERPELEA, Publicul diasporic și retoricile morale în „comunitatea de știri”

CAMELIA BECIU, Diaspora și experiența transnațională. Practici de mediatizare în presa românească

MARIA SIMION, Rata de activitate economică a populației României. Nivel și deziderate

MARIN CONSTANTIN, Interpretarea comparativă a etnicității rurale, urbane și regionale din România

OVIDIU-CONSTANTIN CRAIU, Structura socială a oiconimelor. Reorganizarea administrativ-teritorială a statului român prin Decretul 799/1964

CORNELIU DRAGOMIR, Soarele: sensuri profane în horele din nordul Mehedințiului

COMENTARIU; VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ; RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

REVISTĂ ACREDITATĂ BID (B⁺) DE CĂTRE CNCSIS

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor-șef: dr. Sorin M. RĂDULESCU

Redactor: Simona-Grazia DIMA

Membri: Dr. Ilie BĂDESCU (director al Institutului de Sociologie al Academiei Române; director al Centrului de Geopolitică al Universității din București); dr. Franz-Lothar ALTMANN (profesor asociat Universitatea din București, Departamentul UNESCO); dr. Dan BANCIU (cerc. șt. gradul I – Institutul de Sociologie); dr. Camelia BECIU (profesor la Școala Națională de Studii Politice și Administrative); dr. Ștefan BUZĂRNESCU (profesor – Universitatea de Vest din Timișoara); dr. Michael M. CERNEA (profesor – George Washington University, Senior Adviser – The World Bank, membru corespondent al Academiei Române); dr. Emilian DOBRESCU (secretar științific al Secției de economie, științe juridice și sociologie a Academiei Române); dr. Ioan DRĂGAN (profesor – Universitatea din București); dr. Christian GIORDANO (profesor – Universitatea Fribourg, Elveția); Ion GLODEANU (secretar științific al Institutului de Sociologie); dr. Erich GOODE (profesor univ. emerit – Universitatea de Stat din New York, Stony Brook); dr. Martin HAUSER (director al Departamentului UNESCO, profesor la Catedra de studii inter-culturale și schimburi inter-religioase); dr. Oscar HOFFMAN (cerc. șt. gradul I – Institutul de Sociologie); dr. Petru ILUȚ (profesor – Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca); dr. Michel MAFESSOLI (profesor – Universitatea Paris V); dr. Ioana PETRE (cerc. șt. gradul II – Institutul de Sociologie); dr. Vasile ȘOIMARU (profesor la Catedra de sociologie a Academiei de Științe din Republica Moldova); dr. Ivan TCHALAKOV (președinte al Asociației Sociologilor din Bulgaria); dr. Katherine VERDERY (profesor univ. dr. docent – City University of New York).

Culegere și tehnoredactare: Cristiana GHIȚĂ

CONSULTANȚI ȘTIINȚIFICI:

Dr. Filip Alexandrescu

Dr. Adela Șerban

Redactor: Alis ALEXĂ

Tehnoredactor: Mariana IONICĂ

Coperta: Andreea ION

Redacția: INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5

050711, București, România

Tel.: 4021-318 81 06; 4021-318 81 27;

4021-318 81 28/2417; Fax: 4021-318 24 48

E-mail: revista@insoc.ro

www.revistadesociologie.ro

© 2012, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5

050711, București, România

Tel.: 4021-318 81 06; 4021-318 81 46

Fax: 4021-318 24 44

E-mail: edacad@ear.ro

Adresa web: www.ear.ro

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XXIII, Nr. 1-2 • 2012

S U M A R

ABUZUL SEXUAL ASUPRA COPIILOR – CERCETARE ȘI PREVENIRE

- SORIN M. RĂDULESCU, Reglementări legislative cu caracter internațional și național vizând prevenirea abuzului sexual asupra copiilor, precum și protecția acestora 3

DIASPORA ÎN MASS-MEDIA

- NICOLAE PERPELEA, Publicul diasporic și retoricile morale în „comunitatea de știri” 21
CAMELIA BECIU, Diaspora și experiența transnațională. Practici de mediatizare în presa românească 49

ECONOMIE ȘI DEMOGRAFIE

- MARIA SIMION, Rata de activitate economică a populației României. Nivel și deziderate 67

ETNOLOGIE, ETNOGRAFIE ȘI ANTROPOLOGIE SOCIALĂ

- MARIN CONSTANTIN, Interpretarea comparativă a etnicității rurale, urbane și regionale din România 89
OVIDIU-CONSTANTIN CRAIU, Structura socială a oiconimelor. Reorganizarea administrativ-teritorială a statului român prin Decretul 799/1964 115
CORNELIU DRAGOMIR, Soarele: sensuri profane în horele din nordul Mehedințiului 133

COMENTARII

- ANCA GORGAN, Relația stat-biserică în România postcomunistă 141

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

- PETRE REPCARU, Seminarul „Extremismul în Europa” (Sonnenberg – Germania, iunie 2011) .. 147

RECENZII ȘI NOTE DE ÎNȘIȘURĂ

- MIHAI PASCARU, *Piramida. Satul și copilăria lui Andrei Dumitriu*, prefată de Diana Câmpăan, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2010 (Codrina Șandru); KIMBERLY S. YOUNG, CRITIANO NABUCO de ABREU (eds.), *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, New Jersey: John Wiley & Sons, 2011, 293 p. (Ana-Mirela Ștefan) 151

REGLEMENTĂRI LEGISLATIVE CU CARACTER INTERNAȚIONAL ȘI NAȚIONAL VIZÂND PREVENIREA ABUZULUI SEXUAL ASUPRA COPILOR, PRECUM ȘI PROTECȚIA ACESTORA

SORIN M. RĂDULESCU*

ABSTRACT

INTERNATIONAL AND NATIONAL LEGISLATIVE REGULATIONS AIMING AT PREVENTING SEXUAL ABUSE AGAINST CHILDREN, AS WELL AS THE PROTECTION OF CHILDREN

This article presents a short “history” of the evolution over time of international legal regulations concerning child rights and the protection of children against any act of physical, emotional or sexual abuse. The concerns of European bodies in this respect are also highlighted, as are the objectives of the legislation in different countries, which are mainly aimed at sanctioning abuses committed against children and, in particular, the punishment of acts of sexual abuse.

Keywords: laws, rules, legal regulations, child protection, physical, emotional, sexual abuse.

1. PROMOVAREA LA NIVEL INTERNAȚIONAL A DREPTURILOR COPILULUI

Promovarea la nivel internațional a drepturilor copilului a început în anul 1919, în condițiile în care Liga Națiunilor Unite a stabilit un Comitet distinct pentru Protecția Copilului. Cinci ani mai târziu, în 1924, Liga Națiunilor Unite a adoptat, la Geneva, Declarația privind Drepturile Copilului (așa-numita „Convenție de la Geneva”) – elaborată de Eglantyne Jebb, fondatoarea mișcării „Salvați Copiii” din Marea Britanie¹. Declarația stipula, în esență, următoarele principii recunoscute de statele semnatare²:

* Correspondence address to Sorin M. Rădulescu: Institutul de Sociologie al Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711 București, România; e-mail: mihai46@clicknet.ro

¹ *Promovarea și apărarea drepturilor copilului*, conform cu: http://www.mamici.ele.ro/Familia/Viata-in-familie/Promovarea-si-apararea-drepturilor-copilului_-a2752.html, 23 mai 2005.

² Vezi site-ul: <http://www.un-documents.net/gdrc1924.html>.

1. copilului trebuie să i se ofere toate resursele necesare pentru dezvoltarea sa normală, atât din punct de vedere material, cât și spiritual;
2. copilul care este flămând trebuie să fie hrănit; copilul care este bolnav trebuie îngrijit; copilul care este retardat trebuie ajutat; copilul care este delincvent trebuie să fie recuperat; iar copilul orfan și care vagabondează trebuie să fie protejat și sprijinit;
3. copilul trebuie să primească, cu precădere, alinare în perioadele de suferință;
4. copilului trebuie să i se asigure condițiile pentru a-și putea câștiga existența și trebuie protejat împotriva oricărei forme de exploatare;
5. copilul trebuie să fie educat în așa fel încât să conștientizeze faptul că aptitudinile sale trebuie puse în slujba semenilor săi.

Aceste principii au fost înglobate implicit în Declarația universală a drepturilor omului adoptată de către Adunarea generală a Organizației Națiunilor Unite în anul 1948, în care, fără să se facă referire directă la drepturile copilului, acestea sunt asimilate drepturilor tuturor persoanelor.

O etapă importantă în afirmarea explicită a drepturilor copilului a fost reprezentată de Declarația drepturilor copilului, adoptată, de către Adunarea generală a Organizației Națiunilor Unite, la 20 noiembrie 1959. Această declarație a reafirmat principiile cuprinse în Convenția de la Geneva și a adăugat noi reglementări privind dreptul la identitate, familie, educație și dreptul copilului de a nu fi discriminat.

În anul 1979, Adunarea generală a Organizației Națiunilor Unite a sărbătorit aniversarea a două decenii de la elaborarea Declarației drepturilor copilului, proclamând anul 1979 ca *An al Copilului*.

Un eveniment aparte în promovarea și afirmarea drepturilor copilului l-a constituit Convenția Drepturilor Copilului, adoptată, cu unanimitate de voturi, la 20 noiembrie 1989, de către Adunarea generală a Națiunilor Unite. Deoarece cele două declarații anterioare, din 1924 și 1959, nu erau documente care să oblige statele lumii să le aplice, Convenția din 1989 a devenit instrumentul legal prin care statele semnatare își puteau asuma obligația fermă să pună în practică principiile ei. Ratificarea acestei Convenții a avut loc însă în mod progresiv, în anul 1990, de pildă, numai 20 de țări semnând adoptarea ei ca lege internațională. Ulterior au aderat la Convenție și alte state, dar de abia în anul 2008, 193 de state ale lumii au ratificat principiile și protocoalele ei.

În ceea ce privește abuzul (fizic, emoțional, sexual) și exploatarea copilului în scopuri comerciale sau sexuale, Convenția pune accentul – așa cum se poate vedea din articolele **19**, **32**, **34**, **36** și **37** – pe necesitatea unei protecții adecvate din partea statului și a autorităților sale de a asigura protecția și prevenirea oricărei asemenea forme de abuz sau de exploatare. De asemenea, în două protocoale opționale ale

Convenției se solicită protecție specială împotriva vânzării copiilor, implicării acestora în prostituție și pornografie, precum și protecția copiilor în cazul unor conflicte armate.

În conformitate cu Convenția, orice abuz sau orice formă de violență exercitată asupra copilului este o violare a drepturilor sale umane. Toate statele au obligația, consfințită de dreptul internațional, de a proteja copiii de abuzuri, indiferent dacă acestea se manifestă în sfera privată a familiei, pe stradă sau în diferite instituții. *„Ele au, de asemenea, obligațiile «pozitive» de a oferi copiilor și familiilor lor asistență și sprijin adecvat, precum și un standard corespunzător de viață, și o protecție specială pentru copiii privați de mediul familial”*³.

Dintre alte documente cu caracter internațional din domeniul protecției copilului, care au fost elaborate în ultimii 10–15 ani, pot fi menționate următoarele:

1. Politicile de protecție și planurile de acțiune privind combaterea exploatarea sexuală a copiilor – adoptate în cadrul celor trei congrese mondiale dedicate exploatarea sexuală a copiilor (Stockolm, 1996; Yokohama, 2001; Rio de Janeiro, 2008);

2. Convenția nr. 182 a Organizației Internaționale a Muncii cu privire la interzicerea celor mai grave forme de muncă a copiilor și acționarea imediată pentru eliminarea lor (1999);

3. Protocolul opțional al Convenției Drepturilor Copilului cu privire la vânzarea de copii, pornografia și prostituția juvenilă (2000);

4. Protocolul privind prevenirea, reprimarea și pedepsirea traficului de persoane, în special femei și copii (2000);

5. Recomandările Comitetului Miniștrilor statelor membre ale Consiliului Europei privind protejarea copiilor de exploatarea sexuală (2001).

2. INTERZICEREA PEDEPSEI CORPORALE ȘI A ALTOR TRATAMENTE DEGRADANTE APLICATE COPILULUI – OBIECTIV IMPORTANT AL ORGANISMELOR EUROPENE

Majoritatea studiilor și cercetărilor având ca scop factorii care determină sau potențează maltratarea copiilor au ajuns la concluzia că aceasta este, în cea mai mare parte, o consecință a atitudinilor tradiționale manifestate față de copil, concretizate într-o serie de legi, obiceiuri și cutume, preluate de la o generație la alta. Acestea aprobă implicit sau tacit sancțiunile severe aplicate copiilor, printre care, cu precădere, pedeapsa corporală. Deși au fost adoptate mai multe modificări

³ *Violence against Children. Background Paper on State Accountability and Legal Frameworks for Challenging All Forms of Violence*, Making Europe and Central Asia Fit for Children, Sarajevo, 13–15 May, Second Intergovernmental Conference, 2004, p. 3.

legislative și au fost luate diverse măsuri practice pentru a garanta drepturile copilului la demnitate umană și integritate psihică, există încă state europene în care fie nu există interdicții explicite în ceea ce privește aplicarea sancțiunilor corporale, fie legea este suficient de ambiguă ca să permită o serie de echivocuri privind, de exemplu, dreptul părinților de a-și maltrata fizic copiii.

Ideea conform căreia copilului i se pot aplica pedepse corporale în propriul „beneficiu”, ca măsură „educativă” distinctă, perpetuează statusul acestui copil ca „obiect” sau „proprietate”, generând o serie de excese, care aduc atingere drepturilor sale ca ființă umană⁴.

Contra acestei idei, organismele europene au acționat în mod constant, propunând mai multe măsuri orientate în scopul unei protecții mai adecvate a drepturilor copilului.

Un rol important în sancționarea încălcărilor individuale ale articolelor Convenției a revenit și revine, în continuare, Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO), care, prin deciziile sale, a reafirmat obligația statelor europene, membre ale Consiliului Europei, de a asigura protecția copiilor împotriva abuzurilor comise atât în spațiul privat, cât și în cel public, în familie și în societate. În anul 2003, de exemplu, CEDO a stabilit faptul că, în cadrul obligațiilor lor pozitive, statele europene trebuie să asigure aplicarea efectivă a sistemului dreptului penal în baza căruia sunt sancționate toate formele de abuz sexual și viol⁵. De altfel, în jurisprudența sa, Curtea Europeană a Drepturilor Omului s-a pronunțat constant împotriva oricărei forme de abuz împotriva copilului, emițând, în acest sens, mai multe decizii împotriva Marii Britanii, cu privire la pedepsirea fizică a copiilor în familie, în școli și în cadrul sistemului penal⁶.

De asemenea, Comitetul de Miniștri ai Consiliului Europei a condamnat pedeapsa corporală și alte forme de violență și exploatare, elaborând, în acest sens, mai multe rezoluții și recomandări vizând abuzul și neglijarea copiilor, exploatarea sexuală și traficul de copii etc.⁷

La rândul său, Comitetul European al Drepturilor Sociale a monitorizat și monitorizează, în continuare, modul în care statele europene asigură protecția drepturilor copiilor, constatând că nu toate aceste state au interzis pedepsele corporale sau alte tratamente degradante aplicate copiilor⁸. Astfel, în anul 2004, numai o minoritate din statele membre ale Consiliului Europei interzicea, în mod

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ Conform cu: <http://www.echr.coe.int/>

⁶ *Violence against Children. Background Paper on State Accountability and Legal Frameworks for Challenging All Forms of Violence*, edit. cit., p. 5.

⁷ Conform cu: <http://www.coe.int/DefaultEN.asp>

⁸ http://www.coe.int/T/E/Human_Rights/Esc/5_Collective_complaints/Index.asp#TopOfPage

explicit, prin lege, toate formele de pedeapsă corporală și alte forme de tratament degradant aplicat copiilor. În *Tabelul nr. 1* este evidențiat statutul legal al pedepsei corporale în statele europene, membre ale Consiliului European (vezi *Tabelul nr. 1*). Se observă că, din cele 45 de state, numai 11 (Austria, Bulgaria, Croația, Cipru, Danemarca, Finlanda, Germania, Islanda, Letonia, Norvegia și Suedia) au interzis în mod explicit toate formele de pedeapsă corporală în familie, școală, în cadrul sistemului penal (închisori, de exemplu) și în diversele instituții sau așezăminte de îngrijire a copilului.

Procesul de reformă legislativă cu privire la interzicerea oricărei forme de violență familială a început în deceniul 5 al secolului trecut, în țările nordice, dar de abia în ultimii 3 ani se poate spune că s-a extins în marea majoritate a țărilor europene. În anul 2004, de pildă, legislația din unele țări europene încă mai cuprindea justificări privind pedeapsa corporală (de exemplu, dreptul părinților de a aplica pedepse corecționale copiilor)⁹. Totuși, au fost făcute, în mod progresiv, schimbări legislative, astfel că, în prezent, în toate statele din Europa, pedeapsa corporală a fost interzisă complet în școli, continuând să fie însă utilizată ca sancțiune în unele instituții sau așezăminte destinate îngrijirii copilului. Apreciind că pedeapsa corporală continuă să fie un mijloc de „educare” a copilului și considerând că această formă de abuz generează, la rândul ei, alte abuzuri, reprezentanții Consiliului Europei au solicitat statelor componente să elaboreze toate măsurile necesare pentru a elimina complet pedeapsa corporală din școli, instituții și din mediul familial, schițând, în acest sens, următoarele linii directoare pentru o reformă legislativă care să aibă ca obiectiv principal abolirea unei asemenea sancțiuni¹⁰:

- a oferi asigurarea că nu există justificări în dreptul civil care să justifice pedeapsa corporală aplicată de părinți sau alte persoane copiilor;

- a oferi asigurarea că legea penală cu privire la agresiuni se aplică, în egală măsură, agresiunilor punitive asupra copiilor;

- decretarea, în cadrul dreptului civil, a unei prohibiri explicite a tuturor formelor de pedeapsă corporală și tuturor formelor de tratament umilitor ori degradant legate de pedepsirea copilului;

- oferirea unor lămuriri în ceea ce privește aplicarea adecvată a acestor legi care se axează asupra protecției și promovării drepturilor umane ale copiilor, în general, și a celor mai bune interese ale copiilor afectați, în special.

⁹ *Violence against Children. Background Paper on State Accountability and Legal Frameworks for Challenging All Forms of Violence*, edit. cit., p. 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

Tabelul nr. 1

Statutul legal al pedepsei corporale în statele membre ale Consiliului Europei

ȚARA	INTERZICERE EXPLICITĂ (cu data implementării)	ÎNLĂTURAREA JUSTIFICĂRIILOR LEGALE PENTRU „AGRESIUNILE DISCIPLINARE” PARENTALE	ILEGALĂ ACASĂ	ILEGALĂ LA ȘCOALĂ	ILEGALĂ ÎN SISTEMUL PENAL	ILEGALĂ ÎN INSTITUȚII ȘI AȘEZĂMINTE DE ÎNGRIJIRE A COPILULUI
Albania	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Andorra	NU	NU	NU	DA	DA	??
Armenia	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Austria	DA (1989)	DA	DA	DA	DA	DA
Azerbaijan	NU	NU?	NU?	DA	DA	??
Belgia	NU	Nu există justificare	NU	DA	DA	DA
Bosnia și Herțegovina	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Bulgaria	DA (2000)	DA	DA	DA	DA	DA
Croația	DA (1999)	DA	DA	DA	DA	DA
Cipru	DA (1994)	DA	DA	DA	DA	DA
Republica Cehă	NU	Nu există justificare	NU	DA	DA	DA
Danemarca	DA (1997)	DA	DA	DA	DA	DA
Estonia	NU	Nu există apărare	NU	DA	DA	DA
Finlanda	DA (1984)	DA	DA	DA	DA	DA
Franța	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Georgia	NU	Nu există justificare	NU	DA	DA	DA
Germania	DA (2000)	DA	DA	DA	DA	DA
Grecia	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Ungaria	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Islanda	DA (2003)	DA	DA	DA	DA	DA
Irlanda	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Italia	NU	DA	DA	DA	DA	DA
Letonia	DA (1998)	DA	DA	DA	DA	DA
Liechtenstein	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Lituania	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Luxemburg	NU	NU	NU	DA	DA	Numai în unele
Malta	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Republica Moldova	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Olanda	NU	NU	NU	DA	DA	Numai în unele
Norvegia	DA (1987)	DA	DA	DA	DA	DA
Polonia	NU	DA	NU	DA	DA	DA
Portugalia	NU	NU	NU	DA	DA	DA
România	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Federația Rusă	NU	NU	NU	DA	DA	NU
San Marino	NU	NU	NU	DA	DA	NU
Serbia și Muntele Negru	NU	NU?	NU?	DA	DA	??
Republica Slovacă	NU	Nu există justificare	NU	DA	DA	DA
Slovenia	NU	NU	NU	DA	DA	Numai în unele
Spania	NU	NU	NU	DA	DA	DA
Suedia	DA (1979)	DA	DA	DA	DA	DA
Elveția	NU	DA	NU	DA	DA	DA
Macedonia	NU	Nu există justificare	NU	DA	DA	DA
Turcia	NU	Doar în dreptul civil	NU	DA	DA	NU
Ucraina	NU	NU	NU	DA	DA	??
Regatul Unit	NU	NU	NU	DA	DA	În Irlanda de Nord există excepții

Sursa: Violence against Children. Background Paper on State Accountability and Legal Frameworks for Challenging All Forms of Violence, 2004, p. 12–14.

3. LEGISLAȚIA DIN DIVERSE ȚĂRI EUROPENE CU PRIVIRE LA INTERZICEREA SANCTIUNILOR FIZICE ÎMPOTRIVA COPILULUI

Conform unor informații mai recente decât cele prezentate în *Tabelul nr. 1*, din totalul statelor europene, în 26 dintre ele copiii sunt protejați, prin lege, de toate formele de maltratare (cu precădere, pedeapsa corporală). Următoarele state se includ în această categorie¹¹:

3.1. AUSTRIA

Pe data de 15 martie 1989, Parlamentul austriac a votat în favoarea modificării Legii familiei și a Legii bunăstării tineretului, pentru ca acestea să enunțe în mod explicit că în creșterea și educarea copiilor: *„este ilegală folosirea forței și a comiterii de suferințe fizice ori mentale”*.

Noua lege a fost adoptată în unanimitate și fără controverse pe marginea ei. În acest sens, Ministerul pentru Mediu, Tineret și Familie a statuat faptul că: *„Motivul acestei reformări a legii este cunoașterea incomensurabilei daune pe care o suferă copiii care nu voiesc sau nu sunt capabili de a evita pedeapsa fizică ca mijloc de creștere și educare a copiilor lor”*.

Scopul acestei legi – sublinia Ombudpersons (Avocatul Poporului) pentru Copii și Tineret –, constă în schimbarea *„atitudinilor și eliminarea pedepsei fizice”*, fără ca să determine *„o creștere a urmăririi penale a părinților pentru lovirea copiilor lor sau creșterea copiilor luați în îngrijire de către stat”*.

3.2. BULGARIA

În Bulgaria, în concordanță cu Legea protecției copilului, datând din anul 2000, pedepsirea fizică a copiilor este ilegală. Articolul 11.2. al acestei legi statuează, de pildă, că: *„Fiecare copil are dreptul la protecție împotriva tuturor metodelor de creștere și educare care lezează demnitatea sa, împotriva violenței fizice, psihice și altor tipuri de violență, contra tuturor formelor de influențare care merg împotriva intereselor sale”*.

O asemenea reglementare este interpretată ca o interdicție explicită a tuturor formelor de pedepsire corporală a copiilor, inclusiv de către părinți.

În concordanță cu Codul familiei (adoptat în anul 1985 și modificat în 1992), funcțiile bază ale familiei includ *„stabilirea în cadrul familiei a unor relații bazate pe respect, atașament, prietenie, eforturi comune și responsabilitate reciprocă pentru dezvoltarea ei”*.

¹¹ States with Full Abolition, conform cu: http://www.endcorporalpunishment.org/pages/progress/prohib_states.html.

Informațiile cu privire la interzicerea explicită a abuzului fizic în diferite țări europene sunt preluate de pe acest *site*.

Codul penal bulgar interzice violența care poate conduce la o lezare fizică „gravă”, „medie” și „obișnuită”, mai ales dacă victima este un minor (Articolul 131). Totuși, complexitatea procedurii în cazul urmăririi penale pentru lezări fizice „obișnuite” limitează protecția juridică a copilului.

3.3. CIPRU

În luna iunie 1994, Camera Reprezentanților din Cipru a adoptat, în unanimitate, o nouă lege cu privire la prevenirea violenței familiale și protecția victimelor, lege care incriminează „*exercitarea violenței de către un membru al familiei asupra altui membru al familiei*”.

Noua lege (147) definește violența ca fiind orice act ilegal sau comportament controlat care produce o lezare directă, fizică, sexuală sau psihică, oricărui membru al familiei. Dacă un asemenea act are loc în prezența unui copil, el va fi considerat ca o violență exercitată împotriva copilului, însuși, în măsură să-i provoace o leziune psihică.

3.4. CROAȚIA

În Croația, în luna iunie 1998, Parlamentul a adoptat o nouă lege cu privire la familie, care prevede, între altele, interzicerea pedepselor fizice și a umilirii. Această lege a intrat în vigoare în data de 1 ianuarie 1999.

Anterior adoptării noii legi, au existat mai multe acțiuni ale diverselor organizații guvernamentale și nonguvernamentale, care au avut ca scop promovarea interdicției maltratării, în special a copiilor. Drept consecință a acestor acțiuni, a fost adoptată legea menționată.

3.5. DANEMARCA

În luna mai 1997, Parlamentul danez a adoptat un amendament la Legea cu privire la custodia și îngrijirea parentală, al cărui conținut menționează că: „*Un copil are dreptul la îngrijire și securitate. Copilul trebuie tratat ca respect în calitate de individ și nu poate fi supus pedepsei corporale sau altui tratament degradant*”.

Reformarea legii în acest domeniu a început încă din luna mai 1985, în condițiile în care Parlamentul danez a adoptat următoarea reglementare specifică cu privire la interzicerea violenței asupra copilului: „*Custodia parentală implică obligația de a proteja copilul împotriva violenței fizice și psihice și contra oricărui tratament dăunător*”.

Un sondaj efectuat asupra populației daneze, în anul 1997, a arătat că o pondere de 57% este contra pedepselor fizice. Începând din același an, legea a evidențiat în mod clar că nu este permisă utilizarea pedepselor corporale.

Un rol activ în adoptarea noii legi l-a exercitat Consiliul Național pentru Copii, care a investit numeroase resurse pentru informarea fiecărei familii daneze cu copii minori.

3.6. FINLANDA

În Finlanda, interzicerea pedepsei fizice a fost o parte componentă a reformării drepturilor copilului. Astfel, Legea cu privire la custodia copilului și dreptul la această custodie, datând din anul 1983, menționează faptul că: *„Un copil trebuie crescut și îngrijit în spiritul înțelegerii, securității și dragostei. El nu va fi dominat (subdued), pedepsit corporal sau umilit în niciun fel. Creșterea sa în direcția independenței, responsabilității și maturității va fi încurajată, sprijinită și asistată”*.

Ca efect direct al acestei legi, dreptul penal se aplică, în egală măsură, agresiunilor comise împotriva copiilor de către părinți și cei care se ocupă de îngrijirea acestor copii.

În concordanță cu ministrul justiției din Helsinki, responsabil pentru elaborarea proiectului legii, aceasta: *„încearcă să stabilească anumite orientări «pozitive» pentru creșterea și educarea copiilor (...), face clar faptul că toate încălcările integrității (fizice sau spirituale) a copilului, care constituie o infracțiune penală, chiar dacă sunt comise de o a treia persoană (de exemplu, agresare, închidere ilegală, pălmuire etc.), sunt, în egală măsură, sancționabile, chiar atunci când sunt comise de un părinte cu intenția de a-și disciplina copilul (...), interzice, de asemenea, în mod explicit, orice tratament degradant («copilul nu trebuie umilit»), chiar dacă asemenea acte nu constituie infracțiuni penale”*.

3.7. GERMANIA

În luna iulie 2000, Bundestag-ul german a adăugat o nouă reglementare la Codul civil german care statuează că: *„Copiii au dreptul la o creștere non-violentă. Pedepsa corporală, vătămrile psihice și alte măsuri umilitoare sunt interzise”*.

Este de menționat faptul că amendamente anterioare la Codul civil german au stimulat autoritățile să ofere consiliere familiilor, astfel ca, în cadrul acestora, conflictele să fie soluționate fără violență. În anul 1997, de exemplu, legea a fost modificată, pentru a interzice *„metodele degradante de disciplinare care includ abuzul fizic și psihic”*, dar această modificare nu a interzis în mod explicit toate formele de pedeapsă fizică. În octombrie 1998, Ministerul Familiei din noul guvern s-a angajat să elaboreze o asemenea interdicție, angajament finalizat în anul 2000. În acest scop a fost dusă o amplă campanie, în rândul populației, de către organizații guvernamentale și nonguvernamentale, pentru a încuraja părinții să evite maltratarea copiilor. În cadrul acestei campanii au fost dezvoltate și o serie de

proiecte individuale și comunitare în toată Germania, pentru sprijinirea părinților în creșterea și educarea copiilor.

Reglementarea introdusă de către Bundestag în anul 2000 constă, de fapt, în următoarele două enunțuri cu privire la interzicerea explicită a pedepselor fizice contra copiilor: „*Copiii au dreptul de a fi crescuți și educați fără folosirea forței. Pedepsa fizică, producerea de lezări psihice și alte măsuri degradante sunt interzise*”.

Această reglementare, consemnată în Codul civil german, a intrat, efectiv, în rigoare începând cu data de 2 noiembrie 2000.

3.8. GRECIA

În luna februarie 2002, Comitetul European de Apărare a Drepturilor Copilului a conchis, ca urmare a unui Raport al statului grec, că pedeapsa corporală nu a fost interzisă în cadrul familiei și că „aproximativ 60% dintre părinți practică pedepsirea fizică a copiilor”. Comitetul menționat a recomandat guvernului grec „să interzică, prin lege, toate formele de violență împotriva copiilor, inclusiv pedeapsa corporală, în toate contextele de viață, inclusiv în cadrul familiei”.

În luna iulie 2003, Organizația Mondială împotriva Torturii (OMCT) a depus o plângere împotriva Greciei, în legătură cu încălcarea articolului 17 al Cărții Sociale Europene (dreptul mamelor și a copiilor la protecție socială și economică), în condițiile în care, în Grecia, nu există nicio reglementare care să interzică efectiv pedepsirea fizică a copiilor. Ulterior, în perioada 2004–2006, au existat, în Grecia, numeroase dezbateri și inițiative privind modificarea legii, în așa fel încât să protejeze copiii împotriva abuzurilor părinților sau tutorilor. În anul 2005, de exemplu, Comisia Greacă pentru Prevenirea și Combaterea Pedepsirii Corporale a Copiilor (care a implicat organizații guvernamentale și nonguvernamentale) a pregătit un proiect de lege în măsură să interzică orice pedeapsă corporală.

În data de 19 octombrie 2006, Parlamentul grec a adoptat Legea 3500/2006 cu privire la combaterea violenței intrafamiliale, lege prin intermediul căreia a fost interzisă pedepsirea corporală a copiilor în cadrul familiei. Articolul 4 al noii legii statuează, de exemplu, că: „*Violența fizică împotriva copiilor ca măsură interdisciplinară în contextul creșterii lor, atrage după sine consecințele prevăzute de articolul 1532 din Codul civil*”.

La rândul său, articolul 1532 din Codul civil prevede o serie de sancțiuni pentru abuzul autorității parentale, printre care cea mai severă se referă la schimbarea acestei autorități prin intermediul tribunalelor. Articolul 1518 din același Cod civil statuează, totuși, dreptul părinților de a folosi „măsuri coercitive”, dar numai „dacă acestea sunt necesare din punct de vedere pedagogic și nu afectează demnitatea copilului”. Explicarea acestei reglementări de către ministerele responsabile de introducerea acestor modificări în Codul civil a indicat faptul că pedepsirea corporală a copilului nu este inclusă în măsurile disciplinare premise părinților.

Legea menționată a început să fie aplicată cu începere de la 24 ianuarie 2007.

3.9. ITALIA

În luna mai 1996, Curtea Supremă din Roma a enunțat faptul că: *„folosirea violenței în scopuri educaționale nu mai poate fi considerată ca fiind legală. (...) expresia «corecția copilului», care exprimă un punct de vedere asupra creșterii și educării copilului, care este atât anacronic din punct de vedere cultural, cât și demodat din punct de vedere istoric, trebuie redefinit de fapt, eliminând orice semnificație de ierarhie sau autoritarism și introducând ideile de angajare socială și responsabilă care trebuie să caracterizeze poziția educatorului față de cel educat”*.

3.10. LIECHTENSTEIN

În concordanță cu articolul 3 din Legea asupra copiilor și tinerilor, adoptată în decembrie 2008 și intrată în vigoare în ianuarie 2009, în Liechtenstein, copiii și tinerii beneficiază de drepturile evidențiate în Convenția asupra Copilului, care stipulează:

- dreptul la *protecție*, mai ales împotriva discriminării, neglijării, violenței, abuzului și abuzului sexual;
- dreptul la educație/îngrijire fără violență: sunt interzise pedeapsa corporală, lezarea psihică și alte tratamente degradante;
- dreptul la participare în diferite situații sociale, politice și culturale de interes pentru ei (pentru copii și tineri);
- dreptul de a fi ascultat, de a-și exprima opiniile în concordanță cu vârsta și gradul lor de maturitate, în special în cadrul procedurilor juridice și administrative;
- dreptul de a primi prioritate în realizarea celor mai bune interese ale lor.

Conform articolului 2 din legea menționată, copiii se pot adresa Avocatului Poporului, atunci când consideră că drepturile lor au fost încălcate.

3.11. LUXEMBURG

În Luxemburg, articolul 2 al Legii asupra copiilor și familiei, adoptată în luna decembrie 2008, enunță următoarea reglementare care interzice, în mod explicit, diversele forme de abuz: *„În cadrul familiilor și comunităților educative, sunt interzise violența fizică și sexuală, agresiunile intergeneraționale, tratamentul degradant și inuman, precum și mutilarea genitală”*.

Noua lege și-a propus să interzică orice pedeapsă corporală în cadrul familiei, în așa fel încât să nu existe niciun fel de justificare pentru utilizarea ei ca mijloc de sancțiune. De altfel, în Luxemburg, dreptul părintelui de a-și pedepsi fizic copilul (copiii) a fost abolit încă din anul 1939. Aceeași interdicție a fost extinsă asupra tuturor membrilor familiei. Este de menționat faptul că articolul 410 din Codul penal luxemburghez pedepsește actele de violență împotriva copilului cu închisoare

și cu amendă, cu excepția acelor sancțiuni mai „blânde”, care se pedepsesc doar cu amendă (conform articolelor 563 și 564 din Codul penal).

3.12. NORVEGIA

În luna ianuarie 1987 a intrat în vigoare următorul amendament la Legea părintelui și copilului: *„Copilul nu va fi expus violenței fizice sau unui tratament care poate amenința sănătatea sa fizică și mentală”*.

Acest amendament a fost consecința unei recomandări a unui comitet oficial, aflat sub egida Ministerului Justiției din Norvegia, care s-a ocupat de copilul abuzat și neglijat. Anterior acestei recomandări, un sondaj de opinie din 1983 a constatat că 68% din populația norvegiană încă era împotriva interzicerii tuturor formelor de pedepsire fizică a copiilor.

Cu începere din 1972, Codul penal norvegian (datând din anul 1891) a stabilit că părinții și alte persoane care se ocupă de copii au dreptul să utilizeze o pedeapsă corporală „moderată”, ca o componentă a creșterii și educării copiilor. În anul 1972, această reglementare a fost eliminată, nu fără controverse.

În momentul dezbaterilor din Parlamentul norvegian pe marginea noii Legi a părintelui și copilului, Ministrul Justiției a menționat că, deși violența fizică parentală a deja interzisă în Codul penal, totuși, este necesară o reformare a legii, fapt acceptat de Parlament și votat în consecință.

3.13. OLANDA

În data de 6 martie 2007, Senatul olandez a adoptat o nouă lege cu privire la interzicerea pedepsei corporale aplicate de părinți și tutori. Această lege a adus modificări reglementărilor existente în Codul civil cu privire la autoritatea parentală, astfel că Articolul nr. 1:247 stabilește, în prezent, că:

„1. Autoritatea parentală include datoria și dreptul părintelui de a-și îngriji și crește copilul minor. 2. Îngrijirea și creșterea unui copil presupune asumarea responsabilității pentru bunăstarea emoțională și fizică a copilului, pentru siguranța sa, precum și pentru promovarea dezvoltării personalității sale. În îngrijirea și creșterea copilului, părinții nu trebuie să folosească violența emoțională sau fizică și nici un tratament umilitor”.

Articolul nr. 1:248 din Codul civil olandez stabilește faptul că articolul anterior (1:247) se aplică tuturor persoanelor care acționează în locul părinților.

Toate aceste reglementări se află în concordanță cu articolul 17 al Cartei Sociale Europene și cu Convenția ONU asupra Drepturilor Copilului, care interzic abuzul fizic asupra copilului.

3.14. PORTUGALIA

În data de 4 septembrie 2007, Parlamentul portughez a adoptat Legea nr. 59/2007, care a adus o serie de modificări Codului penal în secțiunea privitoare la pedepsele corporale aplicate copiilor. Această lege a intrat în aplicare cu începere din 15 septembrie 2007. Dintre reglementările ei, mai important este articolul 152, care stabilește că: *„Indiferent dacă este repetată sau nu, aplicarea de rele tratamente fizice sau psihice, inclusiv pedeapsa corporală, privarea de libertate și delictele sexuale, este pedepsită cu închisoare de la 1 la 5 ani”*.

Încă din anul 1994, Curtea Supremă de Justiție (Supremo Tribunal de Justiça) a enunțat ideea conform căreia supunerea copiilor și autoritatea parentală, care caracterizează relațiile între părinți și copii (Articolul nr. 1878 din Codul civil), nu dă părinților dreptul de a folosi agresiunea fizică ca mijloc de creștere și disciplinare a copiilor. Ulterior, în anul 1999, alte decizii ale Curții Supreme și Curții de Apel din Spania au confirmat acest principiu, care interzice, în cadrul Codului civil, „dreptul” de a folosi disciplinarea fizică.

În 5 aprilie 2006, Curtea Supremă de Justiție și-a modificat punctul de vedere, stabilind că palma și simpla „chelfăneală” (*spanking*) sunt mijloace „legale” și „acceptabile”, iar imposibilitatea de a folosi aceste mijloace de pedepsire pot chiar „amplifica neglijarea educațională”. În mai 2006, Organizația Mondială împotriva Torturii (OMCT) a depus o plângere împotriva Portugaliei la Comitetul European al Drepturilor Sociale, în care a susținut că situația existentă în această țară încalcă articolul 17 al Cartei Sociale Europene, deoarece nu există nicio interdicție explicită a pedepselor corporale în cadrul familiei. În consecință, în anul 2007, așa cum am menționat, prin adoptarea Legii 59 din anul 2007, Portugalia se numără printre țările care au interzis explicit maltratarea copiilor.

3.15. SPANIA

În Spania, pedepsele corporale în cadrul familiei sunt interzise printr-un amendament special adus Codului civil în anul 2007. Anterior, acest cod recunoscuse dreptul părintelui sau tutorelui de a folosi forme de „coerciție” *„rezonabile și moderate”*, dar, dată fiind posibilitatea comiterii unor excese, aceste reglementări au fost înlăturate din lege. Articolul 154 din Codul civil spaniol statuează că, în exercitarea responsabilității lor, părinții sau tutorii trebuie să respecte integritatea fizică și psihică a copiilor.

Trebuie amintit că, încă din anul 1999, Ministerul Muncii și Problemelor Sociale din Spania a sprijinit o largă campanie la nivel național cu privire la pericolele pedeselor corporale și la promovarea unor forme nonviolente de disciplinare a copilului. Pe data de 20 decembrie 2007 Congresul a adoptat noua lege cu privire la interzicerea explicită a maltratării copiilor.

3.16. SUECIA

Suedia a fost, de fapt, prima țară din lume care a interzis orice pedepsire fizică a copilului. Astfel, în anul 1979, în Codul Părintelui și a Tutelui a fost introdusă următoarea reglementare: *„Copiii au dreptul la îngrijire, securitate și o creștere adecvată. Copiii trebuie tratați cu respectul cuvenit persoanei și individualității lor și nu trebuie supuși pedepsei corporale sau oricărui alt tratament umilitor”*.

Propunerea de introducere a acestei reglementări a fost făcută de o comisie multidisciplinară din domeniul drepturilor copilului, prezidată de un judecător, comisie care a subliniat că: *„scopul primar al reglementării este a face clar că bătaia copiilor nu este permisă. În al doilea rând, Comisia dorește să creeze o bază pentru informarea și educarea generală a părinților în legătură cu importanța pe care o are o îngrijire adecvată a copiilor (...). Reglementarea propusă trebuie să contribuie, pe termen lung, la reducerea numărului de acte care implică violența fizică împotriva copiilor”*. Așa cum a subliniat un membru al Parlamentului suedez, cu ocazia adoptării noii reglementări, *„Dacă părinții nu-și pot convinge copiii prin cuvinte, atunci noi nu-i vom convinge prin violență”*.

3.17. UNGARIA

În Ungaria, pedepsele corporale în cadrul familiei au fost prohibite printr-un amendament adus Legii cu privire la protecția familiei și administrarea tutelui (datând din 1997), amendament acceptat de Parlament în luna decembrie 2004 și care a început să fie aplicat de la 1 ianuarie 2005.

Astfel, articolul 6, paragraful 5, al legii menționate stabilește că: *„Copilul are dreptul să-i fie respectată demnitatea, de a fi protejat împotriva abuzului – violenței fizice, sexuale și mentale, contra neacordării de îngrijiri adecvate și împotriva lezării sale de orice informație neadecvată. Copilul nu trebuie să fie supus torturii, pedepsei corporale și contra oricărui tratament crud, inuman sau degradant”*.

3.18. UCRAINA

În această țară se află în vigoare, din anul 2002, Legea prevenirii violenței domestice, care interzice orice act de violență fizică și psihică împotriva oricărui membru al familiei. Articolul nr. 1 al acestei legi definește violența domestică ca fiind: *„Orice acțiune intenționată a unui membru al familiei împotriva altui membru al familiei, dacă o asemenea acțiune încalcă drepturile și libertățile constituționale și civile ale membrului familiei și lezează sănătatea fizică, mentală și morală, precum și dezvoltarea copilului”*. Violența fizică și cea psihică în cadrul familiei sunt definite și ele ca fiind: *„Bătaia intenționată, rănirea corpului unui*

membru al familiei de către altul, precum și limitarea intenționată a libertății, locului de rezidență, hranei, îmbrăcămînții și altor condiții normale de viață, care pot produce moartea victimei sau pot cauza tulburarea sănătății fizice și mentale ori pot dăuna onoarei și demnității ei”.

Totuși, aceste reglementări nu au fost puse în aplicare efectiv până ce noul Cod al familiei (din anul 2003) nu a început să funcționeze începând din luna ianuarie 2004 interzicând, în mod explicit, pedeapsa corporală. Articolul 150 (paragraful nr. 7) al acestui cod statuează, de exemplu, faptul că: „*Pedepsirea fizică a copilului de către părinți, precum și aplicarea altor forme de tratament sau pedepse degradante sunt interzise*”.

4. LEGISLAȚIA UNOR ȚĂRI EUROPENE ȘI STATE AMERICANE, CU PRIVIRE LA ABUZUL SEXUAL (INTRAFAMILIAL) ASUPRA COPIILOR

În majoritatea statelor lumii, inclusiv în Europa, abuzul sexual asupra copiilor este interzis în mod explicit în legea penală. În multe țări o asemenea formă de abuz este sancționată cu pedepse severe, mergând de la închisoarea pe viață, până la pedeapsa capitală¹².

În acord cu Convenția Națiunilor Unite privind Drepturile Copilului (CRC), care, în articolele 34 și 35, solicită statelor din întreaga lume să protejeze copiii de orice formă de exploatare și abuz sexual, numeroase țări și-au modificat legislațiile, pentru a incrimina orice act care obligă copiii să se angajeze în activități sexuale și pentru a sancționa mai aspru exploatarea copiilor în scopuri sexuale. Dintre formele de abuz sexual comise asupra copiilor, incestul este pedepsit cu cele mai severe pedepse, deși pot exista și țări în care acest act este legal. Următoarele state europene au legislații care fie consideră incestul ca un act legal, fie îl incriminează ca infracțiune penală:

4.1. BELGIA

În Belgia, incestul este legal, iar vârsta legală de consimțământ este de 16 ani.

4.2. FINLANDA

Deși, în Finlanda, legea penală nu menționează incestul ca tip distinct de infracțiune, relațiile sexuale dintre frate și soră, antecesor și descendent sunt

¹² Wikipedia, *Laws Regarding Child Sexual Abuse*, conform cu: http://wapedia.mobi/en/Laws_regarding_child_sexual_abuse.

¹³ *Finnish Law Regarding Sexual Act between Close Relative*, <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1889/18890039001>.

interzise, fiind sancționate cu amendă sau doi ani de închisoare¹³. Sancțiunea cea mai severă se aplică pentru „un act sexual între rude apropiate”, dacă victima are sub 18 ani sau a fost forțată ori convinsă în mod ilegal să se angajeze într-un asemenea act.

4.3. FRANȚA

În Franța, până recent, incestul între rude, cu excepția aceluia dintre un părinte și un copil minor, nu era o infracțiune. De altfel, legile cu privire la incest au fost abolite de către Napoleon Bonaparte cu două sute de ani în urmă.

Anterior, incestul nu era specificat, ca atare, în Codul penal francez, fiind inclus în categoria generică, dar îndistinctă, de „abuz sexual” sau „viol”. Ulterior, în 2010, Parlamentul francez a aprobat un amendament prin care violul a devenit o infracțiune distinctă¹⁴. Astfel, textul legii consideră aproape toate actele incestuoase comise de un părinte asupra unui minor ca fiind săvârșite prin constrângere, motiv pentru care diferă de o acțiune de molestare fără violență, amenințare sau constrângere.

4.4. GERMANIA

În Germania, incestul este pedepsit dacă are loc între persoane legate prin legături de sânge și doar în linie directă, între părinți și copii, bunici și nepoți, frați și surori. Pedepsa pentru asemenea act merge de la amendă până la 3 ani închisoare. Termenul juridic folosit în legislația germană pentru incest este „Beischlaf” (*coitus*), astfel că numai actul sexual „vaginal” este pedepsit, celelalte forme de activitate sexuală (de exemplu: sex oral, masturbare etc.) fiind exceptate de la sancțiunile legale¹⁵.

4.5. IRLANDA

În Irlanda, Legea cu privire la abuzul sexual asupra copilului nu prevedea, până în anul 2006, infracțiuni distincte pentru diferite forme de abuz sexual. Începând din 2006, legea a fost modificată, pentru a diferenția între mai multe forme de abuz¹⁶. Totuși, orice tip de relație sexuală avută cu un copil aflat sub vârsta de 15 ani este considerată infracțiune și este sancționată ca atare. Incestul este, de asemenea, ilegal, fiind sancționat conform cu Legea sancționării incestului, datând încă din anul 1998 și modificată de Legea penală din 1995. Pedepsa

¹⁴ *France Makes Incest a Crime*, vezi: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/7085759/France-makes-incest-a-crime.html>

¹⁵ Roger J. R. Levesque, *Sexual Abuse of Children: A Human Rights Perspective*, Indiana University Press, 1999, p. 1, p. 5–6, p. 176–180.

¹⁶ „The Law on Sexual Offences in Ireland”, http://www.citizensinformation.ie/categories/justice/criminal-law/criminaloffences/law_on_sex_offences_in_ireland

maximă pentru incest poate ajunge la închisoare pe viață pentru bărbați și șapte ani pentru femei.

4.6. POLONIA

În Polonia, incestul este definit de articolul 201 din Codul penal ca fiind reprezentat de un act sexual întreținut cu un ascendent, descendent, tutore, îngrijitor, frate sau soră. Un asemenea act se pedepsește cu închisoare de la 3 luni până la 5 ani închisoare¹⁷.

4.7. PORTUGALIA

În dreptul penal portughez, incestul nu este interzis în mod explicit sau specific¹⁸.

4.8. RUSIA

În Rusia, relațiile sexuale consensuale între adulți, care includ și incestul, nu constituie o infracțiune. Totuși, în Codul familiei este prevăzută reglementarea în acord cu care persoanele care au legături directe de familie, de exemplu: frați sau surori, părinte vitreg și copil vitreg, nu se pot căsători între ele¹⁹.

4.9. SUECIA

În concordanță cu legile suedeze, incestul între frați și surori sau cel între antecesorii și descendenți este interzis în mod explicit²⁰.

4.10. MAREA BRITANIE (ANGLIA ȘI ȚARA GALILOR)

Atât în Anglia, cât și în Țara Galilor, incestul este ilegal, iar pedeapsa pentru angajarea într-o relație incestuoasă ajunge până la 14 ani închisoare.

Legea se referă atât la relațiile heterosexuale, cât și homosexuale, între o persoană și părinții, bunicii, copiii sau nepoții săi, între frați și surori, unchi, mătușă, nepot sau nepoată.

¹⁷ Conform cu: http://en.wikipedia.org/wiki/Laws_regarding_incest#Poland.

¹⁸ *Committee Experts Praise Portugal's Efforts to Promote Equality of Women*, Committee on Elimination of Discrimination against Women, January 2002.

¹⁹ Wikipedia, *Laws Regarding Incest*, http://en.wikipedia.org/wiki/Laws_regarding_incest.

²⁰ <http://www.notisum.se/rnp/SLS/LAG/19620700.htm#K6P7S1>.

Reglementările cu privire la incest sunt reunite, în prezent, în secțiunile 64 și 65 ale Legii delictelor sexuale, adoptată în anul 2003, care a înlocuit legea datând din anul 1956²¹.

4.11. STATELE UNITE ALE AMERICII

În Statele Unite, fiecare stat, inclusiv districtul Columbia, are legi împotriva incestului²². Totuși, conținutul acestor legi diferă de la un stat la altul²³. De exemplu, New Jersey nu prevede sancțiuni în cazul în care persoanele angajate într-un act de incest au vârsta de 18 ani sau peste, Massachusetts sancționează cu închisoarea până la 20 de ani persoanele care se angajează în activități sexuale unite prin relații de rudenie mai apropiate decât verii primari, Hawaii prevede pedepse mergând până la 5 ani închisoare pentru „penetrare sexuală” cu rude de sânge sau unite prin alte legături (de exemplu: părinții, copiii sau frații vitregi) ș.a.

În toate statele americane, rudele unite prin legături de sânge vizează mama, tatăl, bunicul, bunica, sora, unchiul, mătușa, nepotul, nepoata, iar în unele state aceste rude includ și verii primari.

*

Așa cum se poate observa din cele menționate, atitudinile populației și ale autorităților față de diferitele acte de abuz, inclusiv cel sexual, exercitate asupra copiilor diferă de la o țară la alta, iar în cazul Statelor Unite – de la un stat la altul. Aceste atitudini, încorporate în legi sau reglementări normative, reflectă într-o măsură sau alta, valorile, tradițiile și mentalitățile colective, compatibile cu referențialele culturale din țara sau regiunea respectivă.

Dincolo de diversitatea acestor legi, obiectivul lor fundamental este unul comun, constând în diminuarea, prevenirea și sancționarea oricărei forme de agresiune îndreptată asupra copiilor.

²¹ http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2003/ukpga_20030042_en_5

²² *Inbred Obscurity: „Improving Incest Laws in the Shadow of the ‘Sexual Family’”*, „*Harvard Law Review*”, June 2006, conform cu: http://www.harvardlawreview.org/issues/119/june06/note/inbred_obscurity.pdf.

²³ Wikipedia, *Laws Regarding Incest*, http://en.wikipedia.org/wiki/Laws_regarding_incest.

PUBLICUL DIASPORIC ȘI RETORICILE MORALE ÎN „COMUNITATEA DE ȘTIRI”*

NICOLAE PERPELEA**

ABSTRACT

THE DIASPORIC AUDIENCE AND THE MORAL RHETORIC IN THE “COMMUNITY OF NEWS”

The article presents a critical review of how media news tells stories of moral suffering related to the new Romanian diaspora (emerged after the EU enlargement). These “news stories” invite the individual spectators to become public actors of a “community of news”. The author argues that due to the fact that the hosting of ethic controversies in the media has been turned into a show, a perverse effect of narcissistic morals has become increasingly conspicuous: the regress of public indignation from the protest-like attitude towards a voyeuristic and mundane, seemingly affected, stance.

Keywords: mediation, Romanian diaspora, news media, *community of news*, distant suffering, “proper distance”, moral emotions.

I. MEDIERI ALE DISTANTELOR MORALE – IPOTEZE ȘI CONCEPTE

1. ARGUMENT ADEPTILOR AUSTERITĂȚII MEDIATICE

Rațiuni de ordin academic și politico-economic sugerează unei largi părți a cercetărilor sociologice să analizeze urgent modul în care media participă la spectacularizarea și sofisticarea „cadrelor” (*frames*) prin care „mesajele politice” își fac intrarea în dezbaterile din spațiul public și conversațiile cotidiene. Până să ajungă în acest stadiu (avertizarea asupra existenței unor raporturi de putere; pretenția unor competențe statutare), informațiile despre situația socială trec însă printr-o formă proto-politică, cum este aceea a *interpelărilor etice*. Devine, astfel,

* Cercetarea este realizată în cadrul unui proiect privind construcția mediatică a *publicului diasporic* (Grant CNCSIS PN II IDEI, 2009–2011, coord. Camelia Beciu: Proiectul de cercetare exploratorie „Fenomenul migrației forței de muncă și formarea publicului diasporic: impactul asupra spațiului public și a practicilor instituționale”).

** Correspondence address to Nicolae Perpelea: Institutul de Sociologie al Academiei Române, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711 București, România; e-mail: perpelea@gmail.com.

necesar să se cerceteze coordonatele unui model pentru analiza pragmatică a mediatizării și construcției publicurilor active în cadrul gramaticii etice a scenei publice.

În acest text sunt abordate aspectele unei dimensiuni a cercetării, și anume mecanismele spectaculare prin care *media* (în mod convențional includem aici și site-urile, forumurile și rețelele de socializare de tip *web 2.0*) acționează ca agenți de putere simbolică, în măsură să producă sentimente active din punct de vedere moral.

Prin funcția de redistribuire colectivă a informației, cadrele și scenarizările mediatice creează condițiile de posibilitate a unei solidarități planetare – lărgind, de pildă, limitele compasiunii. În același timp însă, având nevoie de „cote de audiență”, aceste *montaje* îndeplinesc funcția unor capcane ale sensibilității din care rezultă o promiscuizare a atenției voyeuriste – formă de *adictivitate mediatică*. De aici provine și justificarea lamentației adepților austerității mediatice, care se pot întreba – nu doar retoric – de ce este nevoie ca astfel de „știri” să fie spectacularizate. Acestora li se poate răspunde că o comunicare poate căpăta forma „mâinii întinse” – și nu doar hainele abstracte ale unei „fraternități universale”, care va fi rezultat ineluctabil prin „globalizarea emoțiilor” – doar dacă se încarnează într-o „amiciție singulară”. Iar „spectacolul știrilor” poate să conceapă o bună „exteriorizare a interiorităților”¹ – mecanism psiho-moral prin care se concepe acea formă specială de umanitate numită de noi *amiciție singulară*.

Un argument interesant, care justifică astfel de spectacularizări ale știrilor în diversele comunități de receptare mediatică, îl regăsim în studiile lui Boltanski. În *La Souffrance à distance* el arată că, dacă un astfel de spectacol nu se articulează într-un discurs asupra „cauzelor” – cum ar fi, de exemplu, cele ale suferinței unei persoane, a unui grup sau comunități –, atunci simpatia se poate repede dizolva fie într-un sentiment de înfricoșare (deci de respingere), fie în egoism („*dar de noi, cei de aici, cine se mai îngrijește*”) și indiferență (receptorul știrilor ar putea să zică: „*păi, o cam și merită*”). În concluzie, pentru ca să devină un sentiment în același timp și politic și moral, mila trebuie să fie stimulată discursiv, adică să susțină identificarea cu cel care suferă, ștergând astfel distanța dintre scenă și spectator.

O abordare analogă celei a lui Boltanski o putem vedea și la Stanley Cohen. În concepția sa, în mintea spectatorilor unei astfel de „comunități de știri” activează imaginarul unui ‘container model’, prin care se acreditează ideea că iraționalitatea sau simplele „neajunsuri ale conștiinței” sunt înțelese ca fiind rodul existenței „*în afara spiritului nostru drept*”. E limpede, susține Cohen, că trebuie criticat sentimentalismul organismelor de binefacere: în spatele acestor simpatice entități de tip *tender-heartedness* e și o oarecare autosatisfacție, complezență, ipocrizie și... vanitate. Dar, fără circulația unor *pattern-uri* ale vulnerabilității și dependenței, altruismul și justiția socială nu pot exista ca necesitate politică².

¹ Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993, p. 117.

² Stanley Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge, 2001, p. 183.

Exemplificările vor fi date în cadrul unui corpus de *informații media* asupra diasporei românești. După cum se observă, apare aici termenul „corpus”, dar aceasta nu înseamnă că este utilizat cu intenția metodologică a unei „analize de conținut” – perspectivă oarecum nepotrivită în contextul unui studiu al formelor de prezență/absență în spațiul comunicațional a unor categorii morale. În consecință, designul acestui corpus nu presupune o „eșantionare” în genul mini-hărților care au o relaționare biunivocă într-un ipotetic fenomen real, ci un set de „știri” tipice unei situații de receptare speciale: aceea în care fenomenelor relatate li se dă un sens nu după ce vor fi fost văzute, ci chiar *prin faptul* de a fi văzute.

Orice figură de *interpelare morală* (simplă afectare, sentiment, „luare în inimă”, indignare împărtășită cotidian, denunț exprimat public, alertare a organizațiilor civice și autorităților, incitare la boicot, recurs la acțiuni supererogatorii etc.) transcende granițele geografice și culturale, în măsura în care sunt subliniate deficiențe morale și inegalități universale. Din această supoziție decurg și întrebările de cercetare:

1. cum anume media *acelerează* difuzarea *interpelărilor etice*,

2. prin ce dispozitive mediatice se creează o *comunitate a privirilor* (în jurul unui acord public tacit, descriabil prin figura „eu văd ceea ce tu vezi”), în care poate avea loc un ritual al (dez)acordurilor interpretative.

Propunerea acestui studiu este să fie utilizată sintagma „comunitate de știri”, întrucât nu presupune localizarea („glocalizarea”) implicată analitic de conceptele de „public diasporic” și „public cosmopolitan”. Principalele dimensiuni ale acestui concept sunt: 1. *consumul simultan* al acelorași „imagini mediatice” și 2. *sistemele de inteligibilitate* disponibile public (convenții ad-hoc, norme morale, sociale și juridice; interese și motivații; competențe de lectură), care mobilizează „cititorul real” să devină un „cititor erudit”, altfel spus, capabil să observe și să analizeze propriile reacții, pe parcursul procesului de *actualizare* a textului.

Prin prima dimensiune a „comunității de știri”, avem, evident, o referință la cercetările lui Benedict Anderson, în care comunitatea etnică este analizată ca o *comunitate imaginată*; cea de-a doua derivă din supoziții pe care le regăsim în conceptul de *comunitate interpretativă* elaborat de Stanley Fish.

La B. Anderson, termenul „imaginată” („imagară”) nu este un construct (lipsit de orice substrat real) al fanteziei, ci trebuie înțeles în sensul de apartenență la o „comunitate reprezentată”. Astfel, „...nici membrii celei mai mici națiuni nu îi vor cunoaște niciodată pe cei mai mulți din compatrioții lor, nu-i vor întâlni și nici măcar nu vor auzi de ei, totuși, în mintea fiecăruia trăiește imaginea comuniunii lor (...). De fapt, toate comunitățile mai mari decât satele primordiale, bazate pe contactul personal (și poate chiar și acestea), sunt imaginare. Comunitățile trebuie să fie

deosebite nu prin falsitatea/autenticitatea lor, ci prin stilul în care sunt imaginate³”. Pentru a arăta cât de importantă este pentru o astfel de comunitate imaginată *ideea unei simultaneități sigure în timp*, B. Anderson ia exemplul ziarelor din Imperiul American Spaniol: imensa întindere pe care o acoperea și izolarea dintre componentele sale făceau greu de imaginat o astfel de simultaneitate⁴.

Cea de-a doua dimensiune a conceptului ne spune și altceva despre persistența în timp a ideii de simultaneitate. Prin *comunitate interpretativă*, Stanley Fish desemnează asamblările de convenții de lectură care mobilizează „cititorul real” să facă tot ce poate ca să fie informat (*informed reader*). Acest „cititor informat” este „erudit” în trei feluri: pentru că poate să reconstruiască indicii textuali („cititorul înscris în text”); pentru că ține cont de evoluția sensului care se dă unui text (activitățile „cititorului” nu trebuie să fie văzute ca o călăuzire spre semnificații, ci ca *având semnificație* – „regarded not as leading to meaning but as *having meaning*”⁵); dar mai ales pentru că ține cont de transformarea conștiinței sale prin acest text.

În fine, s-a creat astăzi un hățiș de modele concurente, de la capătul unui câmp metodologic care caută argumente despre cum și cât de importantă este semnificația textului mediatic, la celălalt capăt, poate mai radical, acolo unde se adună observații despre ceea ce face el cu noi. Conceptul de „comunitate de știri” nu este elaborat pentru a trece de o parte sau alta, ci pare mai apropiat de modelul lui Stanley Fish, dar numai pentru a sublinia funcția acestei comunități interpretative de a oferi „cititorului” posibilitatea unei activități receptive („contexte de lectură simultană”), în timpul căreia *se întâmplă ceva cu el însuși*.

De aceea, este important să subliniem faptul că dimensiunea principală a acestui concept nu este cea identitară (prescripțiile autorului, condițiile particulare de producție mediatică; atributele sociale ale „emițătorului” și cele ale „receptorului”), ci ea constă în modul în care acest gen de informații sunt elaborate într-un *montaj cognitiv-afectiv* care articulează spectacolul mediatic al știrilor la un discurs în care „spectatorii” sunt stimulați să se identifice cu persoanele sau acțiunile despre care se face relatarea mediatică.

Structurarea modelului presupune următoarele proceduri:

a. Generarea unui cadru analitic prin operaționalizarea conceptului de *dispozitiv de alertă morală* pe trei dimensiuni – pe care le numim *topici* ale

³ Cf. Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, Editura Integral, București, 2000, p. 11–12. Pentru o abordare mai aprofundată a acestei probleme, v. N. Perpelea, *Corpul comunicării provocat. Modele sociologice ale pragmaticii cognitiv-expresiviste*, București, Editura Expert, 2002.

⁴ Creolii mexicani aflau despre ultimele evenimente din Buenos Aires la câteva luni după acestea, dar din ziarele mexicane, nu din cele din Rio de la Plata; iar evenimentele păreau „asemănătoare” cu și nu „parte din” întâmplările din Mexico. În acest sens, consideră B. Anderson, „eșecul” experienței hispano-americane de a genera un tip permanent de naționalism, răspândit în întreaga Americă spaniolă, reflectă atât nivelul general de dezvoltare a capitalismului și a tehnologiei spre sfârșitul secolului optsprezece, cât și înapoierea „locală” a capitalismului și tehnologiei spaniole față de întinderea administrativă a imperiului. Cf. B. Anderson, *Comunități imaginate*, p. 64.

⁵ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, p. 158.

politicilor morale (topica sentimentalistă, topica de justițiere denunțativă și topica expresională). În acest topos au loc diferite medieri și se „angajează” mai multe instanțe:

- dispozitive specifice diverselor mijloace de comunicare (presa scrisă, televiziunea, genurile deliberativ-informaționale de pe web, rețelele de socializare pe internet);

- persoane și comunități care trăiesc un eveniment și/sau suferă o situație deosebită;

- actori care pot interveni, actori care nu pot interveni direct asupra evenimentului, dar prin discuțiile private contribuie la redefinirea semnificativă a acestui gen de situații;

- actori mediatici (jurnaliști, moderatori de forumuri web, blogeri specializați etc.), analiști politici, dar și actori politici direct implicați în concurența pentru ocuparea funcțiilor publice.

b. Selectarea unor proceduri specifice acestor situații și evenimente prin care are loc *formatarea informației*: știrile aventurale (*adventure news*)/știrile de alarmare „critice” (*emergency news*)/știrile ecstatice (*ecstatic news*).

c. Construcția printr-o procedură abductivă⁶ a unei topici a modului în care se induce alerta morală în cadrul publicului (retorici emoționale).

2. REGIMURI DE ANGAJAMENT MORAL ÎN MEDIAPOLIS

Pentru a diaboliza mass-media, se găsesc clipă de clipă noi exemple. Se pune însă și problema de a indica modalități prin care aceasta poate să contribuie la realizarea unei „mentalități deschise”. În *Media and Morality*, Roger Silverstone arată că provocarea morală crucială a noului peisaj mediatic – pe care el îl numește „mediapolis” – este dacă poate să ne schimbe modul de a concepe relațiile sociale cu ceea ce este diferit de noi, cu nefamiliarul, cu *Altul*. Această politică etică, în care „alteritatea” este văzută în termenii ei specifici, este denumită de Silverstone „distanță adecvată” (*proper distance*)⁷.

Presa scrisă, televiziunea și dispozitivele specifice internetului fac parte din mecanismele spațiului public prin care se gestionează vizibilitatea persoanelor și

⁶ „Abducția pornește de la fapte, fără a avea, de la început, în vedere o anumită teorie, deși e motivată de sentimentul că o teorie e necesară pentru a explica faptele surprinzătoare. Inducția pornește de la o ipoteză ce pare a se impune de la sine, fără a avea de la început în vedere o serie de fapte particulare, deși nevoia de fapte se face simțită pentru a sprijini teoria. Abducția își propune să ajungă la o teorie. Inducția își propune să ajungă la fapte. În cazul abducției, examinarea faptelor sugerează ipoteza. În cazul inducției, studiul ipotezei sugerează experimentele care scot la lumină chiar acele fapte pe care le-a sugerat ipoteza”. (Ch. Peirce Sanders, *apud* Thomas A. Sebeok – *Semnele. O introducere în semiotică*, Humanitas, 1994, p. 41).

⁷ Roger Silverstone, *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*. Cambridge: Polity, 2006. Silverstone spune că sintagma *proper distance* nu este altceva decât un mod de a traduce conceptul kantian de „mentalitate deschisă” (*op. cit.*, p. 44).

comunităților care obțin un beneficiu și/sau trăiesc o suferință (un disconfort) fizică sau morală cauzată de asumarea explicită a unei situații de risc. În ce măsură această gestionare se orientează după o etică a grijii (*ethics of care*)? Să luăm ca exemplu *comunitatea diasporică* a românilor⁸. Imaginea mediatică a comportamentului unor cetățeni români plecați „la lucru” în UE este destul de îngrijorătoare. O ipoteză oarecum cinică ar fi aceea că funcția acestei emoții colective este aceea de a legitima o „distanță morală”, adică acea formă proto-politică din care se cristalizează indiferența politică. Vom întâlni, în exemplificările din acest text, argumente care arată că invocarea diferenței morale este o strategie pentru justificarea inacțiunii. Este acesta doar momentul lor de „ușoară responsabilitate”?

Ipoteza lui Silverstone – „proper distance” – presupune un *panculturalism european*, în care recomandarea *acceptării celuilalt fără efort*, bine sădită în mentalul nostru, ne îngăduie să utilizăm expresia „*ochi închiși, ochi deschiși*” – metaforă constitutivă câmpului definițional al toleranței – nu ca pe o strategieă mânăuire a distanței etice (*improper distance*, în termenii lui Silverstone), ci ca pe o deschidere a acelor ferestre identitare care orientează indivizii și comunitățile pentru a deveni conștienți de bucuria și suferința morală a celorlalți.

Aceasta presupune o viziune optimistă, anume o învingere a distanței din comunicare prin mediere, adică prin „punerea unui capăt” acestei distanțe morale. Prin intermediul sensibilității la suferință se construiesc *cauze*, în favoarea cărora oamenii se angajează, se asociază sau dispută. În ce fel modul în care este exprimată mediatic fericirea, succesul, sau nefericirea și suferința participă la stabilirea relațiilor sociale în forma lor proto-politică? Există oare un specific al expresiei mediatice a acestor fenomene manifestate în cadrul diasporei românești?

2.1. MEDIERE ȘI INSTIGARE DE PARTICIPARE LA DISCUȚIILE PUBLICE

Viziunea optimistă exprimată mai sus se reflectă și în orientarea noastră metodologică. Aceasta presupune să renunțăm la delicia epistemice ale unui ritual de deplorare a modului în care cultura mediatică „minează” căile prin care spațiul public ar putea să aibă o respirație democratică sănătoasă. Această dezbatere este copleșitoare, așa că vom lua doar doi autori reprezentativi.

După P. Dahlgren, noile genuri televizuale și *new media* întind participării politice o „pistă de relansare” (*jump-start political participation*), întrucât încorporează un model al culturii civice în care șase dimensiuni discrete – valori, afinități, cunoaștere, practici, identitate, discuție – interacționează într-un „circuit dinamic”⁹.

⁸ Pentru conceptul de public diasporic, v. C. Beciu, *Diaspora și experiența transnațională. Practici de mediatizare în presa românească*, „Revista română de sociologie”, 2012, anul XXIII, nr. 1–2, București).

⁹ Peter Dahlgren, (2003) ‘Reconfiguring Civic Culture in the New Media Milieu’, p. 156, în John Corner, Dick Pels (eds.) *Media and Political Style: Essays on Representation and Civic Culture*. London, Sage.

J. Jones adoptă modelul lui Dahlgren și arată felul în care *New Political Television* (NPTV) și diversele forme de mobilizare prin tehnologiile interactive joacă rolul de instigare la activități discursive, deoarece „aprovizionează” publicul cu valori ca onestitatea sau responsabilitatea, astfel supravegheate încât pot conduce la o sănătoasă ruminare („mulled over”)¹⁰. Cu toate acestea, notează J. Jones, rămâne totuși întrebarea dacă astfel de „angajamente textuale” sunt izomorfe cu un „angajament politic”.

Fără îndoială, politica zilelor noastre este „rumegată” în imaginarul cotidian sub formă de text, dar ar fi o mare eroare să neglijăm semnificația politicii electorale și a procesului legislativ, înlocuind-o cu participarea politică prin angajamentul pasionat la televizor.

Dar cum să evităm totuși înțelegerea vizualizării active ca pe un simplu substitut pentru un comportament politic nontextual? O soluție este complexificarea conceptuală. În cazul de față putem să recurgem la termenul de mediere.

Desemnăm drept *mediere* o unificare a cadrului unei acțiuni fericite sau nefericite (condiție de risc, suferință) cu acela în care are loc dezbateră, în așa fel încât cele două stări originar diferite să apară ca o situație unică.

Pentru a vedea mai clar rostul metodologic al acestui concept, să ne dăm înapoi un pas, pentru a revedea un aspect al conceptului de *public*.

Înțelesul clasic al termenilor de „public” sau „publicitate” elimină din aria exemplificărilor posibile anumite grupuri, forme de comunicare sau canale de participare. Majoritatea sociologilor socotesc că principala dimensiune a tipului ideal de „public” este efortul de a căuta un discurs comun și integrator. Există însă și autori care se întreabă dacă nu cumva anumite „publicuri” pot să fie iraționale sau chiar dușmănoase¹¹.

J. Habermas vorbește despre o „pasiune a rațiunii” aptă să însușească *sentimentele morale colective* ale noului „patriotism constituțional” european și invocă o „putere comunicațională” care creează acele „situații ideale de vorbire” în care cetățenii se angajează tocmai pentru că ele permit să se recurgă la „utilizarea publică a raționamentului”. Dar aceasta nu înseamnă că Habermas – autorul unei „prototipice” teorii normative asupra *spațiului public*¹² – presupune o angajare

¹⁰ Jeffrey P. Jones. *Entertaining Politics: New Political Television and Civic Culture*, New York: Rowman and Littlefield, 2005, p. 192.

¹¹ Daniel Dayan, *La Terreur spectacle. Terrorisme et Télévision*, Paris. INA /De Boeck, 2006.

¹² În „*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*” [Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze, trad. I. Ianoși, București, Editura Univers, 1998] Habermas face referire la cafenele, cluburi și saloane, pentru a argumenta modul în care normele „deschiderilor publice” se impun asupra „sferelor private”. Observă că *Öffentlichkeit* e mai puțin un *loc* de comunicare, cât un *raport* de comunicare. Traducerea englezească a folosit termenul *sphere*, iar în franceză avem titlul *L'Espace public. Archéologie de la publicité*. Ambele „atitudini intelectuale” au fost criticate, fiindcă ar impune o concepție substanțialistă asupra spațiului. Sintagma „spațiu public” este oarecum reificantă, deoarece are referințe concrete la locuri publice – *locus*-uri tridimensionale, susceptibile să fie

morală a actorilor discuțiilor potrivit exigenței imaginate după modelul unei judecăți finale. Modelul¹³ său ne ademenește spre o „etică a discuțiilor” care ar genera doar o „descripție a situațiilor în așa fel încât modul în care fiecare își percepe interesele să rămână accesibil criticii altora”.

Această definire a *conceptului de mediere* permite să catalogăm drept „publicuri” și acele grupuri sociale care îi reprezintă pe ceilalți, în permanență, ca „străini” sau acționează în spiritul unei parțialități iraționale. De aici și propunerea Soniei Livingstone de a considera „publicul” ca un adjectiv, mai curând decât ca pe un substantiv: „a zice sau a face lucruri în mod public, a face lucruri publice, a desfășura relațiile în public – elemente care disting «publicul» de «privat», dar care impun totuși exigențe mai puțin stricte în ceea ce privește identificarea «publicului»”¹⁴.

Astfel fiind formulată problema, se poate construi un cadru analitic în care coordonarea „vocalor” opiniei publice este analizabilă plecând de la exigențele mai multor regimuri de acțiune și angajament.

2.2. REGIMURILE DE ANGAJAMENT ȘI NELINIȘTEA ETICĂ

Conceptul de *regim de angajament* este o aplicație a pragmaticii expresiviste în domeniul sociologiilor constructiviste. Utilitatea sa consistă în capacitatea de a operaționaliza procesul de „tratament reciproc” dintre ființele umane și mediul natural și/sau artificial. Iată o scurtă prezentare a acestui concept, după modelarea propusă de L. Thévenot¹⁵: un *regim de angajament* este un ansamblu de convenții, norme, dispozitive și operațiuni care articulează: *a.* o orientare spre *realism* (definiția acordurilor colective prin *limitele negative* – de exemplu, permanenta cerere pe care o facem să ni se reactualizeze garanțiile care ne conving să ne racordăm unei activități publice) cu *b.* o orientare spre un *bine public* care ghidează operațiunile de evaluare care ne permit să stopăm mișcările de revizuire și de „retur la realitate”.

Regimurile de angajament garantează existența unui „spațiu de calcul” în raport cu lumea și *canalizează neliniștea etică și emoțională* a persoanelor în

investite cu practici ceremoniale și/sau discursive. Se cuvine să ne reamintim că, în „tratatul” pentru o *Pace Perpetuă*, Kant descrie suprafața Terrei ca pe o sferă; ea nu se poate dispersa la infinit, așa că trebuie ca indivizii să se suporte unii pe alții: întrucât nu se poate întemeia un „drept originar” al vreunui de a fi într-un loc mai mult decât altul (există un universal „drept de vizită”). Prefer termenul „spațiu”, întrucât sugerează mai mult câteva caracteristici speciale ale conceptului: trezirea unui imaginar care tiranizează când excesul normelor publice, când pe cel al refugiiilor intime; sentimentul de participare la discuția publică și, îndeosebi, faptul că existența sa nu poate fi decretată – adesea autoritățile rămân stupefiate și nu le rămâne decât să constate existența sa.

¹³ Jurgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

¹⁴ Sonia Livingstone, *Du rapport entre audiences et publics*, *Réseaux* 2004/4, n° 126, p. 33.

¹⁵ Laurent Thévenot, *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, éd. La Découverte, 2006.

funcție de „oportunitatea acțională”. Cu alte cuvinte, ne construim și consolidăm cadrele de interpretare și convențiile de interacțiune, basculând între exigențele mai multor *regimuri pragmatice de argumentare și justificare* ale propriilor acțiuni și ale altora.

În fiecare tip de regim vom avea specificări ale următoarelor dimensiuni: acțiuni, „binele public” garantat de acțiune, modul de apreciere (valoarea probei), „figura” agentului.

În *regimul de familiaritate*, „binele” e resimțit cu ușurință prin capacitatea de acomodare, iar agentul acțional este o „persoană intimă”.

În *regimul planului*, binele este satisfacția acțiunii împlinite, capacitatea de a se proteja, „proba relevantă” constând în evaluarea funcționalității mediului.

În *regimul de justificare*, există tot atâtea „bunuri publice” cât și „grandori legitime” (*încredere domestică, inspirație, concurență cu publicizare justă, eficacitate industrială, renume în opinia publică, solidaritate civică*); acțiunea se apreciază prin calificare publică (prețul pieței, eficacitate industrială, notorietate, grație etc.); agentul apare sub figura unei persoane calificate potrivit grandorii și capacității de a-și depăși statutul de simplu individ particular. Persoanele care nu sunt dominate de o „agentivitate amorfă”, cât și cele care nu intră în „diferend cu lumea socială” devin *membri* cu „parte întreagă” în „cetate”. În funcție de particularitățile câmpului observat, putem introduce și alte clasificări. De pildă, aceea bazată pe distincția dintre dispută și pacea socială.

Regimul disputei operaționalizează diferite figuri justițiare – dar facem precizarea că oamenii pot să-și regleze disputa și prin forță (violență).

În fotoliul de telespectatori români de acasă, privim la „știrile despre diaspora” ca la un spectacol în care unii fac lucruri bune, alții rele, unii suferă, alții sunt fericiți. Distanța față de aceștia ne constrânge la inacțiune... și totuși, o stranie reflexivitate interioară de spectator ne incită să rămânem într-un cadru moral acceptabil, adică să manifestăm un interes mai cu seamă față de condiția nefericită. Această coordonare a „vocilor” interioare și exterioare poate fi surprinsă pe două dimensiuni.

Prima este de *ordin afectiv*: de la atenția binevoitoare, până la compasiune și „miluire” ca politică publică.

Cea de-a doua este, cu precădere, de *ordin argumentativ*: când se caută stabilirea de convenții comune pentru „măsurarea” meritelor, vinovățiilor, ordinelor de reparație etc.

Întrucât, măcar din punct de vedere virtual, rezultatul acestor coordonări vizează o viitoare acțiune bazată pe proceduri convenționalizate public, unii autori le-au numit „politici”. De exemplu, Hanna Arendt vorbește de apariția, în ordinea semnificațiilor introduse de Revoluția franceză, a unei *politici de miluire*, iar L. Boltanski analizează „politicile compasionale”, în contrast cu „politicile de justițiere”.

Pentru acest studiu am construit o armătură conceptuală bazată pe distincția între trei tipuri de „capturare” discursivă a spectacolului alertelor moral-emoționale:

topica sentimentală, topica de justiție (denunțativă) și topica expresională. În fiecare dintre aceste discursuri vom vedea cum funcționează diversele regimuri de angajament și care tip de „știri” este mai solicitat pentru transpunerea scenică.

2.3. UN MODEL DE ANALIZĂ A INFORMAȚIEI

În analiza noastră folosim aceste modele, dar nu prin contrast, ci pentru a descrie, într-un *spațiu topologic*, diverse cadre mediatice care au ca obiectiv realizarea acestor efecte de publicizare prin *figuri moral-emoționale* (cecitatea morală, compasiunea, mila, indignarea, denunțarea, relatarea sublimă etc.) a diferitelor evenimente și fenomene, descriptibile generic prin conceptul de *diaspora*.

Pentru analiza mecanismelor de „mediere” prin care se construiește *publicul cosmopolitan*, L. Chouliaraki preia termenul de *adventure* din teoria narativă a lui Bahtin, conservând astfel sensul etic implicit al acestui gen de formare mediatică a informației. Întrucât „medierea” (în sensul de mai sus) este caracteristică și proceselor de comunicare aferente „publicului diasporic”, am adaptat modelul propus de L. Chouliaraki. Astfel, am putea vorbi de o „mediere” prin trei categorii de știri¹⁶:

a. Știrile aventuriale (*adventure news*). Într-un limbaj strict tehnic, ele sunt numite *breaking news*. Tot mai rar ele sunt numite „depeșă”. Am mai putea folosi denumirea *news alert*. După unii autori, aceasta ar atenua oarecum înțelesul de „știre pentru a stârni curiozitatea morală”, implicat de *adventure news*.

b. Știrile emergentive (*emergency news*) se realizează prin narațiuni complexe, în care sunt relatate multe conexiuni și noi posibilități de acțiune atât pentru „participanții” la scena de suferință, cât și pentru „spectatorii” care sunt chemați să adopte mila în acțiuni de urgență¹⁷. O caracteristică bine subliniată de Chouliaraki este capacitatea acestor știri de a realiza, pe ecranul de televiziune, o „ierarhie internă de suferinzi și actori ai unei potențiale binefaceri”.

c. Știrile ecstatice (*ecstatic news*) sunt acele **evenimente mass-media**, cum ar fi „catastrofa tsunami” sau „atacurile teroriste de la 11 Septembrie”.

Termenul *ecstatic* este de sorginte heideggeriană și semnifică o temporalitate care rupe cu ordinea narativă concepută până acum. Prin modul de formare mediatică, are loc o deschidere radicală a acestor evenimente extraordinare: acele „momente în care un minut durează o viață”, sau atunci când „o săptămână pare să zboare de lângă noi în cel mai scurt timp”. Construcția mediatică a relației

¹⁶ L. Chouliaraki, *The Spectatorship of Suffering*. London: Sage, 2006. Autoarea aplică această schemă conceptuală pentru analiza publicului cosmopolitan, în articolul „The Mediation of Suffering and the Vision of a Cosmopolitan Public”, *Television & New Media*, 2008, Vol. 9, No. 5, 371–391.

¹⁷ Acesta este și motivul pentru care, în loc de „știri cu urgențe”, am forțat traducerea cu un neologism: *emergentiv*. Acest cuvânt pare a sugera că „știrea” este o rezultantă vectorială în cadrul medierii (v. definiția dată în text).

dintre spectator și scena relatată permite o identificare reflexivă în care spectatorul se angajează într-un mod continuu cu nenorocirea celorlalți. Este o relație de identificare care, ulterior, permite angajarea pe o „poziție morală universală”, cum ar fi aceea față de evenimentul de la 11 Septembrie.

Astfel de poziții sunt folosite ulterior, în încercarea de a legitima proiecte politice, cum este „războiul împotriva terorismului”.

De asemenea, este cazul „cruciadelor morale”. Astfel, J. Gusfield¹⁸ discută modalitatea în care acest cadru de analiză este folosit de unii sociologi spre a scăpa de explicația monocausală („interesele de grup”, de pildă modul de viață în care se încarnează valorile eticii protestante) a unui fenomen deviant (alcoolismul, libertinajul sexual etc.), prin considerarea stigmatizării dramatice a consumului de alcool ca dispozitiv al unei lupte simbolice pentru protejarea unor valori universale. Astfel, din simple „practici cotidiene”, prin amplificare mediatică, acestea devin probleme publice.

În rezumat, în cadrul a trei topici moral-emoționale vom exemplifica procesul de construire a unor publicuri inedite și de a se amorsa dezbateri, prin intermediul unor formate mediatice.

Sunt necesare două precizări în legătură cu clasificarea știrilor de mai sus.

Mai întâi, e clar că prin cele trei tipuri nu epuizăm categorizarea. De pildă, Stijn Joye „ajută” acest model cu o a patra categorie: *neglected news*¹⁹. Aș opta pentru traducerea „știri păărăginite”. Merită – mai ales în contextul mediatic românesc – să-i acordăm atenție într-o viitoare cercetare. Această categorie nu va fi utilizată aici, din motive lesne de înțeles printr-o scurtă referință la teoriile lui Bahtin și Foucault: modul în care am definit conceptul de *mediere* (unificare a cadrului unei acțiuni cu acela în care are loc dezbateră, în așa fel încât cele două stări originare diferite să apară ca o *situație unică*) solicită o analiză specială a mecanismelor informaționale prin care se realizează „condiția publică”. Observăm faptul că definiția se bazează pe o teorie a acțiunii între vorbitori situați într-o astfel de condiție încât este posibil să se definească sensul ca fiind o „*acțiune pe acțiuni posibile*” (expresia lui Foucault). Categoria „știri păărăginite” ne-ar trimite la ironia „*acțiune pe acțiuni părăsite*”!

Supozițiile teoriei lui Bahtin de enunțare (discursul carnavalesc) ne ajută la operaționalizarea acțiunii comunicaționale din cazul medierii: pluralitatea semiotică; polifonie de probleme; eterogenitatea elementelor lingvistice și non-lingvistice; toate actele de vorbire sunt acte sociale, nu doar cele performative; toate afirmațiile (*utterances*) sunt acte sociale discursive, prin care se angajează o „obligație socială”.

Bahtin analizează modul în care prin discursivitatea rostirii – prietenii și dușmăni, acorduri și dezacorduri, simpatii și antipatii – dialogismul se deschide

¹⁸ R. Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press; 2 edition, 1986.

¹⁹ Stijn Joye, „News discourses on distant suffering: A Critical Discourse Analysis of the 2003 SARS outbreak”, „Discourse & Society”, September 2010; vol. 21, 5: p. 586–601.

pentru crearea de posibilități, organizează relația de cooperare sau, dimpotrivă, relații de dominație²⁰.

În al doilea rând, spre deosebire de poziția lui Chouliaraki, care vede între ele o ierarhie bazată pe contribuția la formarea unui public diasporic ideal-tipic, în această cercetare clasificarea are doar un sens euristic. Decurg astfel două consecințe importante pentru orientarea metodologică.

Mai întâi, aceasta înseamnă a vedea o știre, un dispozitiv, un cadru (*frame*) mediatic ca un spațiu de atribute în care predomină anumite caractere virtuale: aventurale, incitativ-emergentive, ecstatice.

Apoi, „publicul” nu va mai fi căutat prin generalizări ale unor „situații de recepție” predefinite de modelul de „lector ideal” (U. Eco), înscris în „text”. Adică, mai curând decât un soi de grup predefinit printr-un anume consum de „știri despre diaspora”, prin „public diasporic” înțelegem un gen de comportament de *autodefinire*: acela de a căuta explicit „să fie în public”, în sensul riscului de a-și expune pe scenă (o conversație privată, un forum pe internet etc.) modul în care resimte emoțional și moral un astfel de repertoriu de știri, fie ele aventurale, emergentive sau ecstatice.

Iată un extras²¹ dintr-o conversație pe care o considerăm tipică pentru un astfel de înțeles al *publicului diasporic*:

1. (...) Whether or not you feel threatened by people is totally irrelevant to their race/background/origin. It's the way they make you feel at the time. There are some Romanian people who would „stab you as soon as look at you”, there are also English (and French, German, African...) people who would do the same thing. And I walk down Humberstone gate frequently, I live in the city centre. – *KH, Leicester* commented on 10-Sep-2009 12:04. (Dacă te simți sau nu amenințat de către oameni, aceasta n-are nicio legătură cu rasa/mediul/originea lor. Este vorba despre modul în care ei te fac să te simți la momentul respectiv. Există români care parcă „îți înfig un cuțit de cum se uită la tine”, există și englezi (și francezi, germani, africani...) care ar face același lucru. Și merg tot timpul prin Humberstone Gate, locuiesc în centrul orașului);

²⁰ „(...) Însăși redarea afirmației străine sub formă de întrebare duce la ciocnirea a două interpretări în cadrul aceleiași cuvânt: căci nu ne limităm a pune o întrebare, ci transformăm afirmația celui alt într-o problemă. Vorbirea noastră curentă e plină de cuvintele altora: cu unele ne contopim total vocea, uitând cui îi aparțin, cu altele, care se bucură de autoritate în ochii noștri, ne întărim spusele și, în sfârșit, pe altele le populăm cu propriile noastre tendințe, care le sunt străine ori ostile” (...). „Noua poziție artistică a autorului față de erou din romanul polifonic dostoevskian este o poziție dialogală realmente realizată și efectuată până la capăt, care afirmă independența, libertatea interioară, lipsa de precizie și de finitate a eroului. Eroul nu este pentru autor un «el» sau un «eu», ci un «tu» cu valoare plenară, adică «eul» altui individ cu drepturi depline («tu ești»). Eroul este un subiect căruia autorul i se adresează într-un dialog serios, autentic, și nicidecum într-unul simulat după regulile retoricii sau ale convenționalității literare”. Mihail Bahtin, *Problemele poeticii lui Dostoevski*, București, Editura Univers, 1982, p. 88–89; 271.

²¹ Este vorba despre cazul unui consilier local britanic, Robert Fraser, care a fost acuzat de incitare la ură rasială după ce a declarat la o întâlnire în public că românii ar înjunghia pe cineva de cum îl văd, iar remarcile sale au fost postate pe YouTube. Pentru detalii, v. http://www.realitatea.net/un-oficial-britanic-spune-ca-cine-intalneste-romani-risca-sa-fie-injunghiat-intr-o-clipa_472687.html și <http://www.thisisleicestershire.co.uk/Race-rant-Leicestershire-councillor-suspended/story-12033721-detail/story.html>.

2. Love all you politically correct mainstream idiots, maybe if everyone could talk frankly and openly about whatever differences they may have then there wouldn't be so much hate in this world. By the way, Romanians are not a race, they are from Romania, in the same way the English are from England, so stop playing the boring race card where it isn't relevant. – **Frank, Leicester**, commented on 10-Sep-2009 12:13. (Vă iubesc pe toți idioților ploconiți curentului dominant din punct de vedere politic, dar poate că, dacă toată lumea ar putea vorbi sincer și deschis despre toate diferențele posibile, atunci pesemne că nu ar fi atât de multă ură în această lume. Apropo, românii nu sunt o rasă, sunt din România, în același mod în care englezii sunt din Anglia, așa că nu mai bateți moneda asta veche cu rasa acolo unde nu e cazul);

3. Does anybody actually realise why people from other countries (not just Romania) come to England? The answer is simple: England started it and what goes around comes around. – **A Romanian, Humberstone Gate**, commented on 10-Sep-2009 12:23. (Își dă oare cineva seama de ce oameni din alte țări (nu doar din România) vin în Anglia? Răspunsul este simplu: Anglia a început (cândva) și iată cum se întoarce roata);

4. Mr Romanian, yes that's the real reason, right? They just come because we went there, like an exchange student, right? Gimme a break, you have no idea what racism is, me & my people we know the racism! – **Ahmed Ashed, Leicester**, commented on 10-Sep-2009 12:36. (Domnule Român, da, ăsta-i adevăratul motiv, nu-i așa? Ei vin doar pentru că noi ne-am dus acolo, ca la un schimb de studenți, nu? Slăbește-mă, n-ai idee ce înseamnă rasismul, eu și neamul meu cunoaștem rasismul!).

Observăm cum interlocutorii „3” și „4”, se manifestă drept „cititori informați” („actuali”) ai aceleiași *comunități de știri*, dar invocă un referențial comunitar distinct. Spunându-i interlocutorului român că vede acest lucru (experiența diasporică, condiția de emigrat) ca pe „un schimb de studenți” Ahmed îl acuză nu doar de persiflare – „*Răspunsul este simplu, Anglia a început (cândva) și iată cum se întoarce roata*” – ci și de introducerea tacită a presupuzițiilor unei *comunități interpretative* de tip „occidental”.

Cu alte cuvinte, *definirea situației* de către Ahmed vizează construirea unui cadru de diferențiere radicală între câmpul reprezentational al discriminării rasiale (Slăbește-mă, n-ai idee ce înseamnă rasismul, eu și neamul meu cunoaștem rasismul!) și reprezentările conjuncturale ale practicilor „marginale” ale englezilor sau irlandezilor (niște „amatori” în acest sens față de „estici”) și cele ale românilor.

II. ACTIVAREA PUBLICURILOR *NEW MEDIA* PRIN PROCEDURI ALE RETORICII MORALE

1. TOPICA SENTIMENTALĂ

1.1. AFECTAREA

Această interfață de mediere este tipică formatului mediatic *adventure news*. Asemănător genului numit „depeșă”, își exercită persuasiunea printr-o retorică descriptivistă, iar pentru ca să nu apară acuzația de discurs informațional fără coloană vertebrală (trăncăneală, indiferență la conținut, voracitate de „noutate ca noutate”), publicului receptor i se solicită doar dovezi dispersate ale competenței de

a avea o „curiozitate cotidiană” care nu implică reprezentarea „suferinței” (în sensul de risc asumat cu un anume grad de frământare)²².



Nu sunt invocate nici compasiunea, nici mila. Dar nu este oare implicat nici un soi de mecanism moral? Am putea să vorbim despre o moralitate fără milă în măsura în care folosirea termenului moralitate nu înseamnă în mod inerent „bunătate”. De aici, propunerea de a numi cu termenul *afectare* acest caz *minimal* de bunătate.

Despre afectare ca *opțiune etică* am putea vorbi doar într-o altă perspectivă de reprezentare, atunci când, în contrast cu un inerent „rău”, apare o *cerere morală în sine*, care angajează (sau eliberează, în cazul raportării la o comunitate de inamiciție) spectatorul într-o anume agentivitate (faptică sau discursivă) față de cel aflat într-o condiție nefericită.

Pentru a răspunde dilemei, iată doar ultimele două comentarii ale cititorilor²³, care au pus „capac interpretativ” acestei *news alert*.

Să lăsăm la o parte caracterul îndoielnic al acestor comentarii [sic!] pentru a vedea mai curând în acest caz cum *afectarea* nu ezită să se insinueze într-un mecanism moral în care personajul obləduit nu constă în grupul de „săraci muncitori români”, ci în ... două „comunități imăginate” – Franța și România – în înțelesul de mai jos...

Ion+ | 2009.04.02 | 15.57

Avem cu ce să ne mândrim! Ce mândrie națională pe capul românilor, o victorie mai mare decât alea de la Călugăreni sau Mărășești! Micul Paris mulțumește din inimă marelui Paris, pentru onoarea ce ni s-a acordat! Patria veșnic recunoscătoare!

psyhedelic trance | 2009.04.02 | 12.48 să vină și zugravii din Franța să „vopsească” cel mai important simbol românesc, care este...

²² Fer. Augustin vorbea în acest sens de *concupiscentia oculorum*: *Confesiuni* (X, 35).

²³ <http://www.libertatea.ro/stire/mai-multi-zugravi-romani-revopsesc-turnul-eiffel-235159.html>.

Observăm, în aceste două „comentarii de receptor”, un stil pamfletar mânios. Acesta este frecvent întâlnit ca reacție la multitudinea de relatări mediatice în care probleme din lumea diasporică sunt relatate fără nicio formă de angajament, doar prin preluarea descripțiilor și sugestiilor afective ale presei străine.

Dar și următoarea relatare, furnizată de un ziar al diasporei românești din Germania²⁴, are caracteristicile unei „știri aventuriale”: informație difuzată într-un lanț aleatoriu și izolat de „curiozități”, care nu fac nicio cerere emoțională explicită spre „spectator”; narațiune scurt descriptivă, clasificabilă în acest registrul numit „fapte cotidiene”, „risc cotidian”; spațiul și timpul sunt particularizante, procedura care restricționează apropierea „spectatorului moral” de scenele de suferință, de orice drame asemănătoare.

Mort în container, un căpșunar la furat de haine vechi

Un român de 52 de ani a murit, pe când încerca să fure haine vechi dintr-un container în care se adunau donațiile de textile pentru Crucea Roșie Germană. După cum a relatat Poliția, trecătorii au descoperit trupul neînsuflețit duminică trecută, la ora 8⁵⁰. Probabil că omul s-a aplecat prea mult, prin clapa de deschidere, în interiorul containerului, care nu era plin, și s-a trezit că nu mai poate ieși afară prin propriile forțe.



1.2. COMPASIUNEA

Spre deosebire de „politicile” de milă, care utilizează mijloace de „transport imaginar” al situației celor „nefericiți” (statistici, povestiri de viață și imagini hipermediatizate) pentru „a atinge” publicurile capabile să declanșeze o deliberare colectivă cu efecte în procedurile administrative, politicile compasionale nu caută explicit criterii de generalizare.

Politicile compasionale sunt „co-suferințe”, dar se adresează la singular, local și au un caracter „practic”: se actualizează atunci când situații particulare²⁵ sau dispozitive mediatice (ex. teledon-ul) realizează un anumit tip de *prezență comună între* „cei care nu suferă” și „cei care suferă”.

Hanna Arendt²⁶ remarcă o „curioasă mutitate” a compasiunii, care nu are nevoie de „vorbărie” sau prea multă elocvență pentru a transpune indivizi, grupuri naturale sau audiențe într-o dispoziție angajantă. Iată, referitor la această

²⁴ <http://www.agero-stuttgart.de>, Revista Agero, Actualitatea germană, Mort în container, un „căpșunar” la furat de haine vechi, de Dani Rockhoff.

²⁵ A. Smith (*Teoria sentimentelor morale*), iar recent Boltanski exemplifica aici prin „cazul” *Bunului samaritean*.

²⁶ H. Arendt, *Essai sur les Révolutions*, tr. M. Chrestien, Gall, «Essais», 1967, p. 123.

caracteristică, un exemplu extras din dezbaterile televizuală de la Sinteza Zilei (31 august 2009, Antena 3).

M.G.: Bună seara, domnule ministru, vreau să vă întreb ce știți dv. despre acest caz, de ce a fost această bâlbâială inițială, că nu se știa cine ar trebui și ar și putea să îl aducă pe eroul român din Spania?

C.D.: Din păcate, sunt prevederi în legislația română, care, într-adevăr, sunt deosebit de restrictive... deci, dincolo de aspectele emoționale și, cert, elemente cu care într-adevăr ar trebui să fim prezenți public, ... nu cred că, în legătură cu cineva cu care chiar și-a sacrificat viața, ar trebui imediat să ne mândrim...

M.G.: De unde ați găsit resurse?

C.D.: ... sunt variante... dar nu vreau să vorbesc prea mult despre asta, sincer să fiu, am sunat numai din respect pentru dv., să arăt că situația a fost evaluată, eu nu vreau să îmi fac din asta un discurs de imagine...

1.3. MILA

H. Arendt pleacă de la o diferențiere operată de J.J. Rousseau între mila naturală și amorul-propriu, pentru a identifica în spațiul public un gen specific de politică emoțională: mila abstractă, „de principiu” – un soi de întristare a „corpului politic” fără a fi atins „carnal”. În mod arhetipal această milă e încarnată în figura Marelui Inchizitor, care, transformând-o într-un mecanism al virtuții publice, îi induce un „potențial de cruzime superior celui pe care îl are cruzimea însăși”²⁷.

O variantă a acestei „crize a politicii de miluire”, care se manifestă atunci când distanța dintre „fericiți” și „nefericiți” devine excesivă, este invocată ca pretext al exceptării de la obligația morală. Dar nu cumva avem o astfel de criză și atunci când aceste politici se pun în mișcare doar sub amenințarea că acest „cortegiu” devine „furios” sau ar putea să invadeze tărâmul celor aflați într-o condiție fericită?

Vorbim în acest ultim caz de o procedură de fugă simbolică, de eliberare de greutatea vinovăției prin expedierea unui ajutor (material sau simbolic). Legătura între „cei de aici” și „cei de acolo” este minimă și abstractă (suplinită de acțiunea unui ONG, grup religios, canal mediatic). Cei care participă ignoră faptul că mai sunt și alții care fac la fel. Apare astfel o „fosă” care îi împiedică pe „cei care nu suferă” să-și reprezinte condițiile celor aflați într-o situație incertă. Iată, spre ilustrare, o relatare furnizată de **Realitatea TV** („Doi români stau de cinci zile într-o autoutilitară, în estul Franței” – 10 septembrie 2009), prin care suntem invitați să intrăm într-un anume context interpretativ al „suferinței la distanță”.

Scenarizarea morală a suferinței din această știre nu pretinde în mod necesar să fie regizată de exigența de a o face să înceteze.

²⁷ *Ibidem*, p. 129.

Situație absurdă și dramatică pentru doi români în estul Franței. Cotidianul regional „Le Progrès” din Lyon scrie, în ediția de joi, că, de sâmbătă dimineața, o dubă înmatriculată în România stă blocată, în urma unui accident, într-un sens giratoriu din apropierea unui oraș din estul Franței. De cinci zile, fără bani de reparații, cei doi români dorm în autoutilitară, iar autoritățile nu au făcut, deocamdată, decât să constate accidentul. Cei doi români nu vorbesc franceza și, scrie sursa citată, par să fi fost abandonați de angajatorul lor. În apropierea locului accidentului se află un service auto, însă angajații acestuia refuză să efectueze reparații gratis. Locuitorii din împrejurimi, intervievați de ziarul citat, spun că au crezut, inițial, că în dubă s-ar afla prostituate. Culmea cinismului, chelnerița unui bar din apropiere declară aceeași publicații: „Toată lumea îi lasă să moară de foame, e normal, doar sunt români”.

Iată câteva comentarii ale telespectatorilor în forumul de pe internet:

1. sorin – Joi, 10 Septembrie 2009 10:06

Of, doamne ferește, puneți-vă în locul lor, departe de casă, fără să știi limba, cu niște animale în jur (francezii)...

2. kiki – Joi, 10 Septembrie 2009 10:47

Sorine, nu-i vina lor, ce-i drept, da' ia gândește-te câți colorați i-au adus la disperare pe francezi de au ajuns să ne trateze pe toți așa...

3. mih – Joi, 10 Septembrie 2009 11:16

Tot statu' român e de vină că lasă colorații să plece...

4. mitica – Joi, 10 Septembrie 2009 11:57

Probabil toată diplomația română din Franța este plecată în vacanță, ori s-o fi desființat, cine știe? pentru asta plătim noi, românii (din salariile noastre), armate de diplomați, ca în situații de-astea să ne facem de tot râsul. Ar trebui trasă la răspundere Ambasada României.

1.4. VINDICAȚIA

Acest mod sentimental presupune un referențial valoric (îndeosebi emoții morale: onoarea, rușinea, teama de contagiune, temerea că problema nu va fi „pusă la nivel ierarhic”) cristalizat în *sisteme vindicatorii*²⁸ care stabilesc obligațiile de asistență în funcție de calificarea publică a celui aflat în nevoie sau a ofensatorului.

Următorul exemplu din cadrul corpusul analizei ne relevă o temă specială legată de *sistemul vindicatoriu*: **responsabilitatea de a fi întrajutorabil**.

Studiile de sociologie morală utilizează mai multe clasificări. Pentru o primă investigație a corpusului nostru folosim următoarele categorii²⁹:

– **responsabilitate pasivă/responsabilitate activă** (a celor specializați, de la care se așteaptă ceva în urma unor angajamente preexistente);

²⁸ Raymond Verdier, Jean-Pierre Poly, Bernard Courtois, *La Vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, Editions Cujas, 1985.

²⁹ O categorie aparte ar fi realizabilă dacă ținem seama de situațiile în care persoana sau instituția are dificultăți în punerea în balanță a datoriei de a interveni și respectul autonomiei persoanei aflate într-o situație de risc.

– **contractuală/naturală** (angajamente familiale, comunitare);
 – **anonimă**;
 – **apatică** – se referă la intervenția/non-intervenția persoanelor care nu sunt „specializate”, dar „nu au făcut ceva pentru...”.

Iată un exemplu de *emergency news* din ziua de 31 august 2009, Antena 3, cu titlul „Român, erou în Spania, după ce a murit salvând de la înec un copil și un turist german”. În această alertă morală cu privire la sfârșitul tragic al unui cetățean român din Spania:

– autoritățile sunt învinuite că, deși au fost informate („guvernul spaniol, NU cel român. Logic...”, se exprimă ironic un comentator pe forumul site-ului web adiacent canalului TV Antena 3)

– și aveau o **obligație contractuală** („Dumnezeu să îl odihnească în pace! guvernul român ce face? nu are câteva mii de euro să îl aducă pe acest om acasă? [...] Nu vor decât banii oamenilor care lucrează în alte țări, atât! când este vorba să ajute cu ceva, se fac că plouă”),

– au rămas **pasive** („când este vorba să ajute cu ceva se fac că plouă”) în fața acestui caz;

– fapta cetățeanului român este descrisă – atât în reportaj (genul *emergency news*), cât și în comentariile telespectatorilor – ca aparținând categoriei de **responsabilitate naturală**.

Iată suita interpretativă³⁰:

1. *Dumnezeu să-l odihnească! oricare ar fi fost rezultatul, faptul că și-a riscat viața pentru alții și a sărit în valuri arăta o înălțime spirituală extraordinară. Sunt curios dacă cei care comentează confortabil din fotoliu și care îl jignesc pe acest om deosebit ar fi în stare să facă un asemenea gest?*
1. *Un gest eroic, dar mă întreb dacă s-a meritat. Și-a lăsat familia pentru cei doi inconștienți. Dumnezeu să-l odihnească!*
2. *Deci salvării i-au salvat pe ăia doi, el nu a făcut altceva decât să moară ca prostul. Mai bine laș viu decât așa un erou.*
3. *Vorba lui Ciutacu. O să ajungem o țară de eroi post mortem.*
4. *Salvării au venit după o jumătate de oră!?! Ce țară de doi bani; la noi sunt în permanență acolo.*
5. *Dumnezeu să îl odihnească în pace! Guvernul român ce face? Nu are câteva mii de euro să îl aducă pe acest om acasă? (...) Nu vor decât banii oamenilor care lucrează în alte țări, atât! Când este vorba să ajute cu ceva se fac că plouă!*
6. *Dacă s-a înecat, cum i-a salvat pe cei doi?*
7. *Dumnezeu să-l odihnească! Asta e știre de prim plan! Nu meciul Steaua-Dinamo!*
8. *Respect, Dumnezeu să aibă grijă de tine.*
9. *Sunt și români adevărați, dar din păcate post mortem.*
10. *Guvernul spaniol, NU cel român. Logic.*

³⁰ Relativ la această știre, pe site-ul canalului Antena 3 au fost postate 12 comentarii. Din motive deontologice am omis ultimul dintre ele. Vezi și precizarea de la nota 21.

2. TOPICA DENUNȚIATIVĂ

Față de anumite situații lectorul „știrilor diasporice” poate fi cuprins de milă. Dar, în funcție de dispoziția sa morală, poate să-și reorienteze atenția de la persoana suferindă sau victimizată excesiv spre persecutor.

Desigur, trebuie să trecem mai întâi prin milă, altfel am apărea ca isterici, sau – în ordinea discursului politic – niște personaje care se afundă ipocrit într-o umoare masacrantă, devenind, altfel spus, mereu „în-dispuse” să identifice vinovați și să ceară justificări cu nemiluita³¹. Așa cum am văzut în introducere, putem să analizăm fenomenologia moral-emoțională a fiecărei topici în cadrul mai multor regimuri de angajament. În acest text exemplificăm câteva cazuri de *retorică denunțiativă* cu privire la următoarele dimensiuni:

- acțiuni, relații și non-relații;
- „binele public” garantat (uzurpat) de acțiune³²;
- modul de apreciere (valoarea probei);
- „figura” agentului (victimă/persecutor/binefăcător; meta-descriptor: jurnalist, martor ocular neutru, martor delegat, „pictor”).

2.1. În *regimul de familiaritate*, știrile despre diaspora au următoarele caracteristici:

- prezintă acest „bine” ca pe o resimțire cu ușurință a noilor situații de risc;
- este precizată capacitatea de „acomodare”;
- agentul acțional este o persoană intimă sau care se comportă cu o anume familiaritate.

Norma nemțească

(...) Leonhard din Söllingen cultivă sparanghel din 1934. Șeful Leonhard spune că i-a trebuit timp să se obișnuiască cu diferitele mentalități de lucru ale angajaților săi est-europeni. La început, s-au mai iscat și certuri, în timpul lucrului sau seara, la camere. Șase dormitoare, o cameră de zi și două băi separate a amenajat șeful fermei pentru sezonieri. Mâncarea însă, fiecare și-o plătește singur. La fel berea sau vodca de după. În timpul programului, alcoolul este strict interzis, se fac și controale cu etilotestul. Cine întinde coarda la certuri sau la pahar, anul următor nu mai e angajat. (...) Veronica e mulțumită de perspective. Mai puțin, de faptul că norma cealaltă, cantitativă, e foarte ridicată. Fie că recoltezi manual, fie că o faci cu mașina, într-un ritm deloc comod, norma rămâne „nemțească”. E greu, ți se-nmoaie picioarele în cizmele de cauciuc. Te doare spatele, ... râcăi pământul cu mâna înmănușată în cauciuc și cauți punctul de atac potrivit la rădăcină. Dacă n-ai „simțire”, tai sparanghelul prea scurt și asta îi scade din preț.

2.2. În *regimul planului*, binele are ca descriptori „satisfacția acțiunii împlinite”, „capacitatea de a se proteja”, **proba relevantă** constând în abilitatea de evaluare a funcționalității mediului.

³¹ Lucru pe care nu-l înțeleg foarte mulți animatori și „știriști” de televiziune, care par apucați de streche.

³² Uneori aceasta poate căpăta figură de „afacere”: *Afacerea Dreyfus*, *Afacerea Țigareta de Galați*, *Afacerea „băieților deștepți”*, *Afacerea frunzei verzi* (brand-ul turistic pentru România), *Afacerea Strauss Kahn*, *Afacerea „Soția și parohia”* etc.

„Ordinul medicilor din Franța este îngrijorat de numărul mare de doctori români”

Circa 20% dintre cei 5 000 de medici înregistrați în Franța în 2008 sunt străini, iar românii au reprezentat aproape 40% dintre aceștia. Iar din cei 9 000 de medici străini din Franța, românii se clasează pe locul doi (12%), în urma belgienilor (16%) și înaintea germanilor. Legmann s-a declarat îngrijorat de calitatea formării acestor medici veniți din Europa de Est și a acuzat sistemul european de recunoaștere a echivalării diplomelor, „bazat pe numărul anilor de studiu”. „Ar trebui să se gândească la problema conținutului”. Românii au devenit ținta agențiilor de recrutare de medici, pentru a acoperi „golul” din anumite zone din Franța. „Un medic român câștigă 400 de euro. Dacă vine aici, câștigă de zece ori mai mult, iată explicația”, a spus Legmann, subliniind și „tradiția de francofonie” a României. „Ni s-a spus că medicii europeni și extraeuropeni vor umple golul din densitatea medicală, dar ei aleg sistemul salarial (în spitale, mai ales) sau exercită meseria în centrul orașului”, a notat Legmann. Aproape 89% dintre medicii români din Franța sunt salariați, potrivit Atlasului pe 2009 al demografiei medicale.

Această știre, furnizată de Realitatea TV, aparține genului discursiv propice **regimului planului**: medicul sindicalist francez denunță abilitatea excesivă a unor medici români care au făcut o afacere din bunăvoința sistemului francez („binefăcătorul”).

„*Ordinul Medicilor se declară nemulțumit de tendința medicilor români de a părăsi posturile rurale, în condițiile în care aceste zone suferă profund din cauza lipsei de medici*”. Publicația citată (AFP, citată de NewsIn) oferă exemplul unui medic român, pentru recrutarea căruia a plătit comunitatea locală, însă care nu a lucrat decât două luni.

Aparent, aceasta este o simplă depeșă neimplicată, în realitate însă ea are valențe denunțative explicite. Astfel, sindicalistul francez „denunță” încălcarea *promisiunii morale* a medicilor români: au venit să umple un gol (practica privată în locurile dificile, prost plătite, „la țară”), dar „aproape 89% dintre medicii români din Franța sunt salariați”. Sensul tacit, transmis „comunității de știri” românești, este acela că doctorii români ocupă locurile care, potrivit unui anume drept cutumiar, comunitar (galo-salic, nu european), ar aparține doar cetățenilor-doctori francezi.

2.3. În **regimul de justificare**, există tot atâtea „bunuri publice” cât și „grandori legitime” (*grație, inspirație și autenticitate creatoare; încredere domestică; concurență cu publicizare justă; notorietate în opinia publică; solidaritate civică; capacitatea de a produce bunuri rare; eficacitate și raționalitate*)³³.

Știrile care sunt formate potrivit acestui regim tind să repertorieze acțiuni și evenimente în care agentul apare sub figura unei persoane calificate potrivit grandorii și capacității de a-și depăși statutul de simplu individ particular. *Binele comun* se opune, așadar, plăcerii egoiste, care trebuie *sacrificată* pentru a accede la o *stare de grandoare* superioară. Ordonarea astfel fondată – *starea de mare/starea de mic* – favorizează o revărsare a bucuriilor egoiste sub forma *binefacerilor de grandoare* ale „oamenilor mari”.

În cadrul acestui regim se poate analiza și *evergetismul* (P. Veyne). Spectacolul politic – înțeles „la modul serios”, nu ca „circ politic” pe care oamenii

³³ Pentru detalii privind acest model de analiză, v. N. Perpelea, *Corpul comunicării provocat. Modele sociologice ale pragmaticii cognitiv-expresiviste*, București, Editura Expert, 2002.

cu putere sunt întrucâtva obligați să-l întrețină ca pe un *bun public* – nu accede la forma *sublimului*, deci nu poate fi privit ca *loc înalt*³⁴.

Există dispozitive de comunicare speciale, care permit o percepție directă a acestei „semnificații sociale concentrate”. Pentru desemnarea acestor dispozitive putem folosi o metaforă păgână: *Locul Înalt*.

Un exemplu interesant pentru a ilustra modul în care poate fi mediat un astfel de „loc înalt” este emisiunea TV „Românii au talent”.

Cum formatul este deja generalizat în Europa, putem exemplifica plecând de la modul în care s-au construit înțelesurile într-o comunitate interpretativă formată de un forum din ziarul „Adevărul” în privința unei emisiuni TV din Norvegia³⁵.

Românul Bogdan Alin Ota (33 de ani) s-a clasat pe locul al doilea în competiția „Norvegienii au talent”. Câștigătorul concursului este Daniel J. Elmrhari, un băiat de 11 ani care a dansat ca Michael Jackson.

Chiar dacă nu a câștigat marele premiu, botoșăneanul i-a emoționat pe cei trei membri ai juriului: „Ești atât de talentat, România ar trebui să fie mândră de tine!” și „Doamne, asta e artă adevărată! Felicitări!” – au fost primele reacții ale juriului după momentul lui Bogdan din finala concursului, potrivit Mediafax. „Bogdan, mă omori! Ne-ai luat pe toți într-o călătorie cu muzica ta, ai început tare, apoi ne-ai arătat partea mai blândă și mai luminoasă. Am văzut tot felul de imagini, zâne și îngeri. Pentru mine, asta înseamnă muzică! Și tu nu doar cânti la pian, ci și compui tot, pe scenă. Meriți să fii aici!”, i-a spus un alt membru al juriului.

Norvegienii i-au făcut pagini pe Facebook

Bogdan Ota a emigrat în Norvegia anul trecut, în căutarea unei vieți mai bune. El lucrează la o firmă din Oslo care livrează copiatoare și unde câștigă „doar ca să am ce să pun pe masă și să-mi cumpăr echipamente muzicale”, după cum declară. „Sunt copleșit! Aș vrea să mulțumesc Norvegiei pentru această șansă minunată și pentru că m-a adoptat, și tuturor norvegienilor, pentru că m-au tratat ca pe unul de-al lor. Cred că norvegienii mă iubesc mai mult decât românii, mi-au făcut mai multe *fan pages* pe Facebook. Nu vă pot mulțumi îndeajuns!”, a spus Bogdan Ota, emoționat.

22 martie 2011, 19:09. „Suedezu”

În primul rând vreau să-l FELICIT pe român, BRAVO!, (...) Norvegienii PROVIN DIN POPOARELE tracie (mai bine spus, din Carpații României de azi), au lăsat inscripții pe stânci cum vânaș și cum erau îmbrăcați exact ca și dacii. (...) „grăiesc” limbă germanică, dar FRAȚII LOR DE SÂNGE SUNT ÎN CARPAȚII României. Bravo Norvegia!, Bravo România!

22 martie, 19:58. TT

Măi omule, nu îți este jenă să debitezi așa ineptii???

22 martie, 20:30. „Suedezu”

Vizitează saiturile de înrudire a arborilor g. și analize DNA și-apoi critică-mă... Ești un rroman care nu știi să discuți frumos decât să jignești (tipic rrómanes). CIVILIZEAZĂ-TE, căci ai stat destul în Europa, și mai pune mâna pe câte-o carte academică... Susțin (atât eu cât și experții): NORVEGIENII SUNT ÎNRUDIȚI CU ROMÂNII.

22 martie, 20:46. TT

Cine jignește, „suedezule”? care „iexperți” susțin că românii sunt înrudiți cu norvegienii? Că, dacă o luăm de la Adam și Eva sau migrația din Africa, sunt toate popoarele înrudite... chiar și tu, brav român, cu rromanes.

³⁴ În vocabular sociologic: ierarhizarea socială a grandorilor interne ale *locului public*. Ele există efectiv, cum ar fi *locus*-ul sacru numit *Arcul de Triumf*. Desigur, e o altă problemă cazul în care toți vor să treacă deodată pe sub el neavând nici măcar cai (simbolul liniștii după o nobilă luptă).

³⁵ http://www.adevarul.ro/societate/vedete/Bogdan_Ota-locul_doi_la_Norvegienii_au_talent_0_490151511.html; <http://www.evz.ro/detalii/stiri/un-roman-uimeste-juriul-de-la-norvegienii-au-talent-924680/pagina-comentarii/3.html#comentarii>

22 martie, 20:47. George

Trăiesc în Norvegia de 5 ani de zile. Când ai afirmat că limba norvegiană are accent moldovenesc, când mă aud prieteni din România vorbind norvegiana..., toți afirmă că am accent de moldovean cu toate că sunt ardelean.

22 martie, 20:09. RYCY

Felicitări! Dacă norvegienii apreciază talentul, îmi este foarte clar că are un mare viitor! Felicitări! Pe mine m-ai impresionat!!! Am încredere în imparțialitatea și gustul acestor oameni! Nordicii sunt oameni de mare caracter!

22 martie, 20:44. Martin

Stai liniștit că știu eu bine ce gusturi au norvegienii... dacă 80 % dintre tineri consumă „iarbă”.

22 martie, 22:30. Xxx

și românii????? Alcool, etnobotanice și manele... învățați de la alte popoare ce e bun.

23 martie, 02:47. Florica

Bravo Bogdan!! Ești un talent adevărat! Cred că, dacă românii ar aprecia oamenii așa cum trebuie, ai fi o mare vedetă în țara ta. Dar românii nu știu să te aprecieze (cel puțin, nu în zilele de astăzi, pentru că sunt prea preocupați de politică și, dacă nu ești „cool”, nu ești interesant) decât atunci când află despre tine de prin alte colțuri ale lumii. Numai atunci te cheamă pentru interviuri pe canale de televiziune. Rămâi acolo unde ești și fă-ți o carieră din pasiunea ta și nu-ți uita prietenul.

23 martie, 02:51. Florica

Nu mai fiți stresați de politică, ci bucurați-vă de ceea ce este frumos în jurul vostru!!!

Atât în relatarea jurnaliștilor, cât și în altercațiile ridicole ale conversațiilor de pe forumurile de pe internet, vom observa o suită de invocații ale ordinilor *de grandoare* și, respectiv, *denunțul* unor persoane, lucruri sau grupuri suspectate că profită de acordurile colective.

Putem acum să observăm că în spațiul public se poate vorbi și de o *demnitate comună*, în măsura în care toți au o egală capacitate de a acționa într-o *binele comun*.

Un „denunț” poate viza însă chiar persoana „pictorului”. Dăm doar un exemplu, dar pe forumurile adiacente știrilor putem vedea o creștere semnificativă a protestelor față de astfel de interpretări fade și contextualizate prin stereotipii: „dincolo”, „afară”, „un românaș”, „bine integrat”, „neînțeles”, „victimă a...”

Olteancă la Paris, Jurnal, Kanal D, joi, 4 iunie 2009

În cel mai mare cartier de firme al Parisului, o româncă lucrează cot la cot cu francezii și știe ce înseamnă succesul.

Adriana Popescu a plecat din România în 2003 la studii, iar acum conduce un departament la o importantă bancă franceză. A reușit prin propriile ei forțe și nu i-a fost rușine, niciodată, să spună că e româncă! Are 28 de ani și a plecat din Târgu Jiu când era în clasa a 12-a și a lăsat în urmă familie, casă și prieteni. Adriana spune că a fost destul de greu, a venit în 2003 în Franța cu o bursă, a muncit destul de mult, și-a continuat studiile și a făcut și un master. Ca să se poată întreține, Adriana lucra seara la un fast-food. Își amintește că atunci francezii o priveau cu reținere. Între timp însă lucrurile s-au mai schimbat și în Franța.

Remarcăm aici un „denunț” inedit: orientarea acordată de jurnalist poziției pe scena publică a interlocutoarei. Aceasta este văzută ca un specimen straniu, „din lumea lui Nea’ Marin”, oarecum artificial introdus în lumea valorilor sociale pariziene.

Olteanca la Paris – de D. Pavel (Vizitator), sâmbătă, 6 iunie 2009 – 14:53

De la a lucra într-o companie multinațională, până la a fi o femeie de afaceri de succes, cred că este un pic exagerat. Că a realizat ceva, asta da, nu contest. Mergeți duminică între 10h și 13h la 9 bis rue de JEAN DE BAUVAIS la stația de metrou Mober Mutualité și poate veți vedea și întâlni alți olteni, munteni, moldoveni, oșeni de succes la Paris. Dacă e să ne lăudăm, fie, dar să știm cu ce. ȘI CÂT!

Atunci francezii o priveau cu reținere – de Olga Khan (Vizitator), joi, 18 iunie 2009 – 11:24

Mă surprinde această frază, că eu am locuit în Franța mult înaintea ei și nimeni nu m-a privit ca pe un animal exotic la ZOO. „La ce” s-or fi uitat francezii???? mă întreb, că frumoasă nu-i...: închipuie toată povestea în care crede și ea deja!!!

Să nu exagerăm – de moi (Vizitator), joi, 2 iulie 2009 – 23:58

Portretul este exagerat! Adriana are un job normal, la nivelul pregătirii ei, la filiala unei bănci. Cum și în România, dacă ar fi făcut ASE, ar fi avut multe șanse să aibă un job „normal”. Într-adevăr, este mult mai greu să îți găsești un job la Paris. Îmi permit să fac comentariul acesta, pentru că și eu lucrez într-o mare bancă franceză, pe un job mult mai greu de obținut, însă sunt departe de a fi o „femeie de afaceri” (...)

Exagerare – (Vizitator), miercuri, 2 septembrie 2009 – 13:53

Nu mai exagerați cu chestii normale! Sunt alții mult mai sus decât ea și nu apar în ziare! A lucra în bancă în Franța (Paris) nu este nimic interesant. Aici toți angajații băncilor au bacul și cam atât! Așa că lăsați-o moale cu olteanca voastră!

Bravo fata taichii – de Steve Red (Vizitator), joi, 4 iunie 2009 – 20:51

Pe nea Marin nu-l văzuși măi p-acolo ?

3. TOPICA EXPRESIONALĂ

Așa cum am văzut, medierea are valoare expresională, în măsura în care incită publicul să rămână într-un cadru moral acceptabil sau, măcar, să manifeste o dispoziție activă față de procedura de mediere în sine. Dar manifestarea publică a acestei dispoziții (il excludem, desigur, pe cinic, precum și pe „cetățeanul amorf” – E. Fromm) îl solicită să realizeze o operațiune simetrică: să descrie în același timp atât ceea ce vede în spațiul public, cât și ceea ce simte.

În prima topică retorică – **medierea sentimentală** – am văzut că menționarea publică a dispoziției active se face prin manifestarea (vădirea) unei resimțiri emoționale. Altfel nu s-ar justifica de ce suntem „atinși sufletește” de un simbol, de ce manifestăm compasiune sau suntem caritabili.

În **topica de justițiere denunțativă** ne străduim să cântărim situații, personaje, proceduri, pentru a le defini ca juste sau injuste și apoi pentru a ne indigna.

În cazul **topicii expresionale** justificarea efortului de a descrie prin aceeași operațiune o situație de care cineva suferă și modul în care aceasta este resimțită se face prin *categoria de sublim*.

Dar este oare publicul – și corelatul său mediatic – capabil de o asemenea *calitate a privirii*? Nu cedează media și publicul său unui interacționism simpatetic?

Să lecturăm în detaliu un reportaj, tipic pentru această topică. El a fost publicat mai întâi într-o revistă a diasporei românești din Germania – *Revista „Agero”* – revistă română de cultură, opinie și informație – Stuttgart. Articolul a fost reluat de portalul <http://www.hotnews.ro/stiri-diaspora-5661828-drumul-sparanghelului-odiseea-muncitorului-sezonier-germania.htm>. Prezentăm de pe hotnews.ro și câteva reacții ale cititorilor.

Vikingul (Luni, 4 mai 2009, 0:37)

Bun articol. Bravo Dani, bine documentat și conținând o grămadă de informații bine documentate și utile celor care vor să plece la muncă. Ar fi fain dacă prin toamnă ai mai vorbi cu Veronica, să vedem dacă totul a mers bine.

Ampersand

Un NU hotărât imperialismului ... articole de genul ăstuia se publicau periodic în presa românească pe vremea lui Nea Nicu – (...) iar morala articolului, întotdeauna explicată clar, să nu cumva să înțelegem greșit....

Lucianmotzul

Dintr-un popor demn și liber am devenit mână ieftină de lucru la nemți, adică noua formă de sclavagism modern, avantaj, suntem în UE, în țara noastră, cu ce pământ bun avem noi, puteam să cultivăm noi de toate și să fim noi stăpânii noștri, avem unde, avem cu cine, DAR nu avem conducere, la fel și cu câpșunile, nu se compară gustul celor cultivate la noi...

Eeeuuuu i-a răspuns lui Lucianmotzul

Și ce-ai vrea să fii? Slugă bogată sau boier cu mațele fripte de foame? Românii muncesc pe unde-i mai poartă nevoile, pentru că sunt plătiți. În România... oha! Noi ăștia, din țară, pe spinarea lor trăim (...) țâfnele tale naționaliste că mi se face scârbă! (...) Îi respect pe cei care muncesc „afară” și îmi dau seama că fără ei am trăi mult mai rău. Asta e tot!

Lucian i-a răspuns lui eeeuuuu

Și cum trăiesc eu pe spinarea lor??? Crezi că-mi dă careva bani ca să-i cheltuiesc?...

Eeeuuuu i-a răspuns lui Lucian*

I. Furnizezi bunuri sau servicii rudelor celor care muncesc afară sau chiar lor, când sunt în concediu în România. (...)

Gicu i-a răspuns lui Lucianmotzul

... Poate dintr-un popor leneș și delăsător devenim și noi un popor harnic și determinat... Lucrătorii ăștia sezonieri sunt cei mai importanți – nu le este frică să lucreze și se întorc în țară cu bani. Cinste lor! Asta cu demnitatea și libertatea îmi aduce aminte de replici din Filantropica, dar sunt cam dure și o să fiu cenzurat... În orice caz, astea sigur nu plătesc ratele la mașină sau mâncarea.

Vikingul i-a răspuns lui Lucianmotzul

Și nu ne ploconim, muncim! Că o facem acasă sau altundeva, călătoria aia a Veronicai arată cât de mult vrea să muncească și faptul că nu poate să o facă în condiții decente acasă! (...) După ce a muncit din greu, o să se întoarcă la hoții ăia care o să îi ia și ultimii bănuți prin taxe și comisioane ascunse la bănci, stat și altele. Ca să se adune fițe într-o Românie codașă în UE câte nu se adună în toată Europa. Mândrie sau prostie? Unde-i loc de mândrie adevărată?

Radub i-a răspuns lui Lucianmotzul

Nimeni nu obligă pe nimeni din România să vie să lucreze în Germania. ...Numai cu mândria chioară de-a fi român... și de-a-ți face curaj cu lozinci prăfuite nu ajungi la nimic.

O privire asupra acestor comentarii ne aduce următoarele observații:

– Publicul tinde să sublinieze explicit genul discursiv („sublimul”, în înțelesul de „conținut” puternic expresivizat): *„Omul are arareori fericirea să trăiască o poveste de amor, din ale cărei amintiri se adapă tot restul vieții. Mi-a fost dat să trăiesc una cu sparanghelul prin 1974 în regiunea Freiburg-Colmar... Șase zile de huzur în ale splendorii micilor principate germane medievale (neînchipuit de multă sudoare trebuie să fi curs pentru a face posibilă asemenea pompă regească la curțile unor stătuțe cât un județ de azi) și în ale Spargel-ului. (...)”*.

– Aparenta estetizare facilă (...o poveste de amor, din ale cărei amintiri se adapă tot restul vieții. Mi-a fost dat să...) este „reîncarnată” în sentimentul de indignare și suferă astfel o conversiune emoțională prin trecerea în **registru**

protestar tipic topicii justificării (*Nu este undeva prin Ardeal un fermier-pionier în acest domeniu? Parcă am văzut cândva un reportaj în acest sens*).

– Tema **situațiilor de risc** este invocată implicit prin intermediul referinței la calificarea profesională: „*Nimeni nu obligă pe nimeni din România să vină să lucreze în Germania. O face fiecare de sine stătător. Aici era vorba doar de căpșunari și sezonieri. Există și români în Germania care câștigă de sute, dacă nu de mii de ori mai mult ca un sezonier. Ce-i drept, au alte calificări și sunt adaptați Germaniei. O dovadă că un român în Germania poate deveni și șef (...)*”.

În fine, să facem câteva generalizări plecând de la următoarea știre, care invocă meritul/nemeritul „pictorului” („*România are talente. România are mulți oameni minunați. Păcat că mass-media românească tributară unor concepții învechite ca să nu spun, mai grav, slujind alte interese decât...*”), mult comentată în media românească.

Ștefan Atîrgovițoae, un băiat de 11 ani din Iași, a câștigat concursul italian „Ti lascio una canzone” HotNews.ro, Duminică, 27 noiembrie 2011, 1:51

Ștefan Atîrgovițoae, în vârstă de 11 ani, a câștigat emisiunea-concurs „*Ti lascio una canzone*”, difuzată de Rai Uno, cu piesa „*Profeta non saro*”. (...) Tânărul se calificase deja în finală după cea de a doua etapă când a primit trofeul juriului tehnic pentru interpretarea unei piese considerate deosebit de dificilă „*Una canzone per te*”, scrie Gazeta Românească. Ștefan Cristian Atîrgovițoae a câștigat anul acesta trofeul „San Remo Junior”. Tânărul este elev al Colegiului Național de Arte „Octav Băncilă” din Iași, clasa de pian. Emisiunea-concurs are ca scop promovarea muzicii italiene și internaționale din ultimii 50 de ani. Membrii juriului au avut în decursul celor 10 etape doar cuvinte de laudă pentru tânărul român. La sfârșitul interpretării, publicul s-a ridicat în picioare, aplaudându-l pe român la scenă deschisă. Ieri seară, cu câteva momente înainte de decretarea câștigătorului, președintele juriului a recunoscut că Ștefan „reusește să-l emoționeze mereu, mai ales atunci când interpretează melodii dificile din punct de vedere tehnic”.

Un alt membru al juriului, Francesco Facchinetti, l-a felicitat pe român și a declarat că în spatele fiecărei piese pe care o interpretează se poate observa munca titanică „stahanovistă” depusă pentru a executa perfect fiecare notă, dar l-a sfătuit pe român să nu uite că muzica este și o „distracție”.

În cele ce urmează sunt prezentate doar șase intervenții, pentru a exemplifica interacțiunea discursivă din cadrul forumului aferent acestei relatări.

1. Tot așa și vom avea un nou emisar în Europa și pe tot globul pământesc... bravo!!! 2. În natură există un echilibru!!!! După ultima imbecilitate a „francezului” cu privire la români, uite că apare un copil român de 10 ani, cântă, câștigă un concurs important, e un FENOMEN (și nu e un cuvânt de complezență!) Mulțumesc Ștefan!!!; 3. Bravo copii, aici ați fi pierdut în fața unui „Țuțzu” la „Românii au talent”; 4. România are talente. România are mulți oameni minunați. Păcat că mass-media românească, tributară unor concepții învechite, ca să nu spun, mai grav, slujind alte interese decât cele ale României, pune accent numai pe aspectele negative existente în această țară. Sunt român și mă mândresc cu asta și o fac în primul rând datorită faptului că știu că această națiune se trage dintr-una cu adevărat înălțătoare: națiunea dacă; 5. doar o remarcă, dacă ar fi fost o știre negativă despre un român din Italia, am fi sărit toți în sus să comentăm... să politizăm! Acum? Nu scrie nimeni mai nimic; 6. Emisiunea-concurs are ca scop promovarea muzicii italiene și internaționale din ultimii 50 de ani. Noi ce promovăm? Copilul minune? Guță? Salam? Să moară dușmanul meu? Aoleu, ce bengoașă îi femeia mea?... Sunteți liberi să mai adăugați ce vreți dacă înțelegeți ce spun.

Am putea să observăm faptul că majoritatea relatărilor mediatice (și comentariile aferente ale publicului) construiesc acest soi de sublim prin care se relevă „calitatea privirii” printr-o **estetizare ridicolă** („...*Bravo copii, aici ați fi pierdut în fața unui „Țuțu” la „Românii au talent”...Sunt român și mă mândresc cu asta și o fac în primul rând datorită faptului că știu că această națiune se trage dintr-una cu adevărat înălțătoare: națiunea dacă*”). În același timp, interpretativ însă, se manifestă o coordonare problematică a „vocilor” (Bahtin), care face ca sensul global să fie acela care este „reîncarnat” dintr-un sentiment de indignare.

Vorbim, așadar, în acest caz de o conversiune emoțională prin trecerea în **registru protestar** tipic topicii justificării (*Emisiunea-concurs are ca scop promovarea muzicii italiene și internaționale din ultimii 50 de ani. Noi ce promovăm? Copilul minune? Guță? Salam? Să moară dușmanul meu? Aoleu, ce bengoasă îi femeia mea?... Sunteți liberi să mai adăugați ce vreți dacă înțelegeți ce spun...*).

III. CONCLUZIE: IPOTEZE PROVIZORII

Sublimul mediativ nu înseamnă însă un hedonism universal și trebuie să ne amintim în acest sens poziția lui Kant, care vorbea despre sublim ca despre o exigență cvasipolitică, în vederea construirii unei „comunități universale posibile”.

Acest gen de exigență pretinde ca „spectatorul” să simpatizeze cu „nefericirile” în calitatea acestora de *a se lăsa văzute de ochiul public*. Desigur, nu trebuie să scăpăm din vedere efectul pervers mediativ al marketizării discursului public în topica expresională.

Spre deosebire de formatele mediatice tipice *topicii de justiție* – în care jurnaliștii manifestă o preferință pentru situațiile de protest, în cazul relatărilor mediatice din *topica expresională* aceștia tind să încarneze sublimul prin prezentarea persoanelor sau grupurilor aflate în suferință ca având un soi de „capacitate morală de a fi afectate”³⁶.

În *topica sentimentală*, relatările mediatice tind să ignore „persecutorul” pentru a se centra pe „binefăcător”.

În *topica expresională*, ceea ce am desemnat drept *ecstatic news* capturează atenția „comunității de știri” prin estetizarea cadrajului capacității „pictorului” (jurnalistul, comunicatorul etc.) de a zugrăvi tabloul general al „nefericirilor”. În mod frecvent apar însă acele „cazuri disfuncționale” – lamentația excesivă a jurnaliștilor, cititorilor și internaților români, cu privire la condiția și faptelor din „diaspora românească” – care induc un efect pervers: **regresiunea indignării publice**, din registrul protestatar într-o **afectare voyeuristică și banală**.

În cadrul a ceea ce am desemnat „comunitate de știri”, indivizii manifestă însă o puternică apetență interpretativă, ceea ce nu e altceva decât un soi de ospitalitate mediativă pentru o *condiție de posibilitate* în ordine kantiană:

³⁶ V. cazul genului mediativ numit *reality-show*.

„Sentimentul produs de neputința facultății noastre de a atinge o idee *care este lege pentru noi* constituie *respectul*³⁷”.

BIBLIOGRAFIE

1. ANDERSON, BENEDICT (2000), *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, București, Editura Integral.
2. ARENDT, HANNA (1967), *Essai sur les Révolutions*, tr. M. Chrestien, Gall, «Essais».
3. BAHTIN, MIHAIL (1982), *Problemele poeziei lui Dostoievski*, București, Editura Univers.
4. BECIU, CAMELIA (2012), „Diaspora și experiența transnațională. Practici de mediatizare în presa românească”, *Revista română de sociologie*, nr. 1–2, București, Editura Academiei Române.
5. BOLTANSKI, LUC (1993), *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié.
6. CHOULIARAKI, LILIAN (2006), *The Spectatorship of Suffering*. London: Sage.
7. CHOULIARAKI, LILIAN (2008), „The Mediation of Suffering and the Vision of a Cosmopolitan Public”, *Television & New Media*, Vol. 9, No. 5, 371–391.
8. COHEN, STANLEY (2001), *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Cambridge: Polity Press.
9. DAHLGREN, PETER (2003), „Reconfiguring Civic Culture in the New Media Milieu”, în John Corner, Dick Pels (eds.) *Media and Political Style: Essays on Representation and Civic Culture*, London: Sage.
10. DAYAN, DANIEL (2006), *La Terreur spectacle. Terrorisme et Télévision*, Paris. INA /De Boeck.
11. FISH, STANLEY (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge: Harvard University Press.
12. GUSFIELD R., JOSEPH (1986), *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press; 2 edition.
13. JEFFREY P., JONES (2005), *Entertaining Politics: New Political Television and Civic Culture*, New York: Rowman and Littlefield.
14. JOYE, STIJN (2010), „News discourses on distant suffering: A Critical Discourse Analysis of the 2003 SARS outbreak”, *Discourse & Society*, vol. 21, 5, p. 586–601.
15. HABERMAS, JURGEN (1998), *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze*, trad. I. Ianoși, București, Editura Univers.
16. HABERMAS, JURGEN (1992), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
17. KANT, IMMANUEL (1981), *Critica facultății de judecare*, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
18. LIVINGSTONE, SONIA (2004), „Du rapport entre audiences et publics”, *Réseaux*, 4, n° 126.
19. PERPELEA, NICOLAE (2002), *Corpul comunicării provocat. Modele sociologice ale pragmaticei cognitiv-expresiviste*, București, Editura Expert.
20. SEBEOK A., THOMAS (1994), *Semnele. O introducere în semiotică*, Humanitas.
21. SILVERSTONE, ROGER (2006), *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*. Cambridge: Polity.
22. THÉVENOT, LAURENT (2006), *L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Éd. La Découverte.
23. VERDIER, RAYMOND, POLY, JEAN-PIERRE, COURTOIS, BERNARD (1985), *La Vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, Editions Cujas.

³⁷ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 151.

DIASPORA ȘI EXPERIENȚA TRANSNAȚIONALĂ. PRACTICI DE MEDIATIZARE ÎN PRESA ROMÂNEASCĂ*

CAMELIA BECIU**

ABSTRACT

THE DIASPORA AND THE TRANSNATIONAL EXPERIENCE. MEDIA COVERAGE PRACTICES IN THE ROMANIAN MEDIA

The study analyses the media coverage practices concerning the “new diaspora” – the migration of the Romanian workforce in the countries of the European Union. The main research question relates to how the media builds the image of the migrant, as well as of the emerging forms in which the diaspora presents itself: is the diaspora a “distant” phenomenon (eventually recovered within a policy-media agenda) or, on the contrary, does the press propose varied and nuanced images of the migrant condition, approaching this theme as a *public issue*? In other words, what forms of “moral distance” does the media build with respect to the Romanians who work abroad? By applying content analysis combined with discourse analysis with respect to two national daily newspapers, the study shows that the press “defines” the diaspora as an abstract reality, in a sketchy presentation of idealized characters vs. negative characters. As such, the media establishes an imagery of compassion and benevolent attention – an *exterior reality* of the national public. The media discourse does not point out the particularities of the diasporic experience in the context of the various types of mobility.

Keywords: diaspora, intra-EU migration, media discourse, public issue, “remote suffering”, “moral distance”.

1. ARGUMENT

În spațiul public din România, fenomenul migrației forței de muncă a devenit o temă de agendă permanentă. După aderarea României la Uniunea Europeană, la

* Cercetarea a fost inițiată în cadrul proiectului „Fenomenul migrației forței de muncă și formarea publicului diasporic: impactul asupra spațiului public și practicilor instituționale”, Grant CNCIS PN II IDEI ID 1113, 2009–2011 (coord. Camelia Beciu).

** Correspondence address to Camelia Beciu: Școala Națională de Studii Politice și Administrative (SNSPA); Institutul de Sociologie al Academiei Române (Laboratorul Sociologia comunicării și a spațiului public), Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România; e-mail: beciu@insoc.ro.

1 ianuarie 2007, se constată o anumită „instituționalizare” a acestei teme: „*instituționalizarea poate fi înțeleasă ca o proprietate a unor organizații/instituții specifice, dar semnifică totodată și consolidarea unei cunoașteri practice cotidiene și a unor valori*” (Edensor, 2006, p. 528). Astfel, presa și televiziunile își reconfigurează formatul editorial prin introducerea unor rubrici speciale și adoptarea unor strategii de mediatizare.

Aceeași temă devine o constantă a discursului politic (guvernamental, electoral etc.), legitimând politici publice și reconfigurări instituționale. Decidenții utilizează argumentul diasporei pentru a promova diverse politici. Experiența delocalizării, a diverselor forme de mobilitate și, în general, imaginea străinului sunt argumente utilizate frecvent de către oamenii politici care caută modele sau rețete de acțiune publică eficiente. A devenit un reflex larg răspândit în sfera decizională raportarea la forme de alteritate și mobilitate transnațională – un fenomen teoretizat în științele politice prin termenul *policy transfer* (Frinault, Le Bart, 2009). De exemplu, fenomenul diasporic redeschide dezbaterea despre imaginea internațională a României și contribuie la instrumentalizarea acestei teme, prin impunerea în spațiul public a conceptului „*brand de țară*” (același fenomen generează, în prezent, o dezbatere legată de oportunitatea introducerii sistemului de vot prin corespondență).

Migrația forței de muncă și „noua diasporă” se regăsesc, așadar, la nivelul diverselor „agende” (media, politicul, diversele instituții etc.), a vieții cotidiene și imaginarului național. În consecință, apar „rubrici”, „politici” și „discursuri” – diverse „contracte de comunicare” (în spațiul public din România, „noua diasporă” și/sau „noua migrație” este un termen convențional și se referă la fenomenul migrației forței de muncă, ca urmare a liberalizării circulației forței de muncă în spațiul european; termenul este, așadar, echivalent cu „migrația intra-UE”).

Comunitățile de români din străinătate indică o anumită realitate economică, socio-instituțională și culturală. În jurul acestui fenomen se rearticulează *imaginarul social* referitor la identitatea națională, imaginea de țară și la repertoriul de oportunități pentru individ și societate. Implicațiile includ, deopotrivă, țara de origine și teritoriul gazdă.

Pe de altă parte, migrația forței de muncă reprezintă un *fenomen constitutiv* al așa-numitei *europenizări* a politicilor naționale și a culturilor publice. Se pune de aceea întrebarea în ce măsură media abordează tema comunităților transnaționale și, în mod special, migrația intra-UE, ca fenomene specifice construcției europene și proceselor globalizării. Altfel spus, din perspectiva cercetării, devine important de analizat dacă diaspora este în continuare înțeleasă și problematizată ca o realitate mai degrabă „exterioară” societății (eventual utilizată ca o resursă pentru legitimarea unor discursuri și politici...). Potrivit ipotezei de cercetare, tema noii diaspore este utilizată strategic în spațiul public din România, generând poziționări, agende și forme de instituționalizare. Dar este oare această temă considerată ca făcând parte din cultura europeană – în curs de articulare – a societății românești?

Studiul abordează construcția migrației intra-UE ca *problemă publică* în sfera mediatică și politică din România. Cercetarea va evidenția *pattern-uri de mediatizare a diasporei* în presa românească. Ce „lumi” socio-profesionale sunt puse în evidență și ce tipuri de experiențe sociale sunt mediatizate? Ce forme de „distanță morală” construiește media față de migrația forței de muncă? Pe această bază, în ce măsură discursul mediatic orientează publicul să se raporteze la tema migrației din perspectiva unei probleme publice, o temă care, dincolo de conjuncturi, indică o realitate socială și economică?

În prima parte a studiului voi discuta conceptul „diaspora” în cadrul unei literaturi interdisciplinare, incluzând teoretizări din sfera sociologiei, a teoriilor globalizării și studiilor media. Urmează prezentarea unui cadru de cercetare a fenomenului diasporic și analiza unui corpus de articole din presa română. Studiul se încheie cu o discuție privind practicile de mediatizare a actorului diasporic, pornind de la ipotezele și întrebările de cercetare avute în vedere.

2. DIASPORA – ELEMENTE ANALITICE

Atât teoriile migrației, ale globalizării, democrației cosmopolitane și transnaționalismului, cât și studiile media subliniază faptul că diaspora nu mai poate fi analizată doar ca o *categorie istorică* referitoare la migranții care își părăseau țara de origine pentru a se refugia – din motive de cele mai multe ori politice – într-o altă țară (cazuri emblematice, în acest sens, le constituie evreii, armenii, africanii etc.).

În prezent, termenul de diaspora a dobândit o accepțiune mai largă, în contextul globalizării, al mobilității transnaționale și al expansiunii noilor tehnologii de comunicare (satelit, Internet, telefonie mobilă, digitalizarea structurilor administrative etc.). Diaspora indică mai degrabă comunități și indivizi care se află pentru o perioadă, de regulă, temporară într-o țară de destinație, practică unul sau mai multe tipuri de mobilitate (profesională, economică, culturală etc.), își creează în țara respectivă rețele și afilieri, însă, în același timp, nu sunt deconectați de țara de origine. Sunt, așadar, comunități transnaționale (Verhulst, 1999; Georgiou, 2006), indivizi care integrează în viața lor cotidiană informații, practici și imaginaruri provenite atât din spațiul de proveniență, cât și din țara în care au ales să muncească. Un argument esențial în favoarea acestei accepțiuni subliniază faptul că *mobilitatea și accesarea diverselor sisteme comunicaționale* fac parte integrantă din condiția actorului social în societatea globalizată și digitalizată (Diminescu, 2007). Ca atare, sfera familială, cercurile de apartenență și afiliere instituțională, într-un cuvânt, întregul ethos de viață cotidiană și socială „lăsat” în țara de origine poate fi trăit ca realitate cotidiană în locurile de destinație (Kevin Robins se referă la efectul „*ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat*”). Imaginarul despre *distanță* (geografică, temporală, culturală etc.) și despre

identitate (percepută mai ales printr-un ethos al memoriei) este înlocuit cu un imaginar al *proximității*, *conectivității* (cu locurile de apartenență) și al unei permanente *circulații* transnaționale de simboluri, stiluri, produse și mărci, imagini și experiențe. „Migrantul conectat” (Diminescu, 2007) trăiește experiența de a fi „între” culturi și spații de viață cotidiană distincte, dar care comunică între ele și se intersectează. *Deteritorializarea*, *mobilitatea* și *conectivitatea* sunt procese esențiale pentru înțelegerea fenomenului actual al diasporei.

Experiența transnațională influențează sensibilitatea identitară a migrantului; contribuie de asemenea la formarea unor atitudini și practici *cosmopolite*, mobilizate în diversele interacțiuni cotidiene. *Cosmopolitismul* în viața cotidiană și publică presupune un anumit mod de înțelegere a realităților, pornind de la argumentul *complementarității*: se subliniază astfel că percepțiile și aprecierile de zi cu zi nu mai pornesc exclusiv de la distincții de genul „aici” vs. „dincolo”, „noi” vs. „ei” (Beck, 2006); ideea de *juxtapunere* sau alăturare a diferențelor este, de asemenea, un criteriu important, în funcție de care actorii sociali interpretează diversele situații la care participă¹. Pentru autori precum Lilie Chouliaraki (2008), cosmopolitismul înseamnă mai ales o anumită *disponibilitate de angajament* în spațiul public, în numele unor valori universale, astfel încât actorii sociali să nu aplice interpretări exclusiv „locale”.

Desigur, elementele de mai sus caracterizează, în general, condiția actorilor sociali în societatea globalizării și a proceselor transnaționale. Migrantul este una dintre figurile exemplare pentru aceste evoluții.

Diaspora indică ethosul pe care îl construiesc, la un moment dat, actorii sociali situați într-un context transnațional, inclusiv diversele forme de angajament public și poziționări față de diversele sfere de sociabilitate, de acțiune civică, afirmare identitară ș.a. Care sunt practicile (de integrare, afirmare, sociabilitate etc.) și reprezentările pe baza cărora actorii își construiesc un stil de viață cotidiană în țara de destinație, ca urmare a faptului că ei acționează „între” țara de destinație și cea de origine? Cum îmbină actorii sociali argumentul identitar cu cel cosmopolitan, atunci când se poziționează față de problemele publice din țara de origine, din țara de destinație? Sunt câteva dintre posibilele întrebări de cercetare ce sugerează noile semnificații ale conceptului de diaspora.

Georgiou (2006) reține, în acest sens, dubla dimensiune a conceptului de diaspora: una sociologică (diaspora, o *categorie socială* tipică pentru cultura mobilității, respectiv pentru „mobilitatea ideilor, artefactelor și a oamenilor în timp și spațiu”) și una teoretică (diaspora, o *categorie analitică* necesară pentru înțelegerea unor „condiții sociale precum coeziunea socială, conflictul, cultura globală și globalizarea culturală”) (p. 15). Același autor consideră că studiile despre diaspora nu mai pot fi reduse doar la „relația lineară” dintre diaspora și țara

¹ Din acest punct de vedere, cosmopolitismul poate fi considerat o dimensiune a spațiului public (E. Tassin, 1992).

de origine și/sau de destinație, în condițiile în care actorii diasporei sunt conectați la o varietate de rețele „paralele și concurențiale” (*ibidem*). Referindu-se la lucrările lui Cohen despre diaspora, Aksoy și Robins (2000) sugerează necesitatea de a depăși clișee precum „comportamentul diasporic” și de a focaliza, în schimb, analiza asupra practicilor simbolice prin care migranții, ca individualități distincte, se autodefinesc și reflectează asupra poziției lor în diversele interacțiuni și medii – cum gândesc, interpretează și resimt situațiile (p. 45). Altfel spus, ar trebui identificate *formele emergente* de manifestare a diasporei, cele care rezultă din modul în care actorii respectivi se raportează la o diversitate de rețele de apartenență, de sociabilitate, de acțiune civică, de afirmare identitară etc.

3. MIGRAȚIA INTRA-UE: O TEMĂ EMERGENTĂ A DISCURSULUI MEDIATIC

Studiile recente consacrate diasporei atrag atenția asupra importanței pe care o au mass-media, internetul și, în general, noile tehnologii de comunicare în formarea și manifestarea comunităților transnaționale (Appadurai, 2000; Silverstone, 2006; Volkmer, 2008). Modul în care migranții utilizează noile resurse de comunicare în viața cotidiană și publică sau modul în care ei consumă mediile transnaționale (receptarea televiziunii din țara de origine prin satelit, programele concepute special pentru comunitățile din afara țării etc.) sunt arii de cercetare curente, la fel ca și tema modalităților prin care migrantul participă – mai ales în contextul noilor medii – la cultura civică și publică a spațiilor de apartenență. Mass-media și internetul redefinesc imaginarul distanței și al proximității cu țara de origine, în primul rând prin faptul că migrantul poate integra ritmurile cotidiene din țara respectivă într-un orizont de tipul „acum și aici”. Sincronizarea și conectivitatea devenind astfel posibile, experiența transnațională este percepută ca un *continuum* între spațiile de apartenență și de afiliere.

Din acest motiv, se schimbă reprezentarea pe care migrantul o are asupra informației și a programelor mediatice din țara de origine (nu mai este atât de pregnant sentimentul că prin astfel de informații se „recuperează” așa-numitul decalaj de percepție a realităților „din țară”). Consumul acestor tipuri de informații devine unul dintre ritualurile cotidiene, o activitate ca oricare alta. Cadrul de interpretare a mesajelor mediatice nu mai este exclusiv cel al apartenenței la o comunitate imaginată (etnică, națională etc.). Astfel, analizând cazul migranților turci la Londra, Aksoy și Robins (2000) conchid că aceștia urmăresc programele televiziunii turce ca pe o prelungire a vieții lor cotidiene; nu atât pentru a se reconecta la locurile natale, ci pentru a participa la un mediu de sociabilitate, cu toate banalitățile, familiaritatea și întâmplările cotidiene.

Așadar, consumul mediatic al televiziunii transnaționale cunoaște un proces de *individualizare*, în sensul că migrantul, pe lângă faptul că este perceput ca făcând parte dintr-o comunitate aparent distinctă („noi”, cei din diaspora), este, în

primul rând, un actor social cu un stil de viață, cu anumite afinități și opțiuni. Interpretarea mesajelor media printr-o grilă nostalgică sau militant-ideologică ar fi completată și de o lectură „utilitaristă” sau pragmatică, axată mai mult asupra nevoii de cotidian a migrantului. Ca atare, continuă cei doi autori, „migrantul conectat” pare înclinat să interpreteze mesajele mediei într-un mod realist și „natural”; din acest punct de vedere, televiziunea transnațională poate contribui la o „demitologizare” a imaginii idealizate și conservatoare asupra locului natal (Aksoy, Robins, p. 47)².

Pe de altă parte, contextul delocalizării, în care se află migrantul, chiar și acela „conectat”, nu poate fi eludat: tocmai pentru că se află „între” diverse culturi, sisteme și medii de sociabilitate, migrantul practică o anumită distanță în evaluări și atitudini. În opinia noastră, această distanță sau atitudine reflexivă a migrantului se traduce prin coexistența pozițiilor *critic-raționale* cu cele *identitare*. Delocalizarea introduce unele transformări în relația dintre migrant, comunitățile din țara de origine și cele din țara de destinație – o relație fluidă, fragmentată, care nu mai structurează neapărat viața privată, socială și publică a migrantului.

Aspectele punctate mai sus vizează practicile de consum mediatic, informare și conectare, abordate din *perspectiva actorului*, respectiv, a migrantilor. Fenomenul migrației intra-UE este, totodată, o temă intens abordată în literatura internațională consacrată migrației (mai ales antropologia, etnografia sau sociologia migrației și a comunităților transnaționale). Așa cum am văzut, în centrul atenției se află noua condiție a migrantului ca actor în multiple comunități, rețele de afiliere și culturi publice.

Faptul că acest tip de migrație se distinge prin fluxuri circulare și anumite similarități socio-culturale (Balabanova, Balch, 2010) explică, de asemenea, numeroasele cercetări din domeniu. În sfera literaturii media, o serie de analize discută construcția *imaginii migrantului*. Rezultatele acestor cercetări sunt interpretate în cadrul unor teorii constructiviste despre alteritate, accentul fiind pus asupra capacității mediei de a produce interpretări dominante și de a reproduce diverse stereotipuri (Vliegenthart, Roggeband, 2007). Din această perspectivă, se demonstrează faptul că media tratează migrația ca pe o „realitate exterioară” societății. Alte cercetări, din categoria „noile tehnologii de comunicare și migrația” sau „E-diaspora” (Diminescu, Pasquier, 2010; Robins, Aksoy, 2000; Tsagarousianou, 2004; Volkmer, 2008), îl evidențiază pe „migrantul conectat” și modul în care noile tehnologii de comunicare redefinesc imaginarul distanței și al apartenenței.

Nu atât de numeroase sunt însă studiile axate asupra influenței pe care o are experiența transnațională asupra politicilor publice din țările respective, a sistemelor și, nu în ultimul rând, a instituțiilor și discursurilor media.

² Această observație este valabilă mai ales pentru programele televiziunii naționale receptate prin satelit; altminteri, programele concepute special pentru „diaspora” se disting printr-o anumită idealizare a realităților naționale.

Studiul de față propune o perspectivă complementară cercetărilor menționate, analizând modul în care media se raportează la noua migrație – actori sociali care acționează „între” țara de origine și țara de destinație. Cum este prezentată și interpretată această formă de identitate diasporică în discursul mediatic? Așadar, în ce mod discursul mediatic abordează fenomenul migrației intra-UE, având în vedere dubla dimensiune a identității diasporice, „aici” și „acolo”?

4. METODOLOGIE ȘI CORPUS

Cercetarea ia în considerare strategiile prin care media conferă vizibilitate migranților români aflați la muncă în țările din Uniunea Europeană. Principala întrebare se referă la modul în care discursul mediatic prezintă fenomenul diasporic ca pe o *problemă publică* – o realitate a societății românești, în contextul în care România a devenit membră a Uniunii Europene. Discutăm dacă mass-media se raportează la migrant ca la o *realitate exterioară* sferei naționale, o formă de alteritate, mediatizată mai mult din rațiuni spectaculare/strategice, sau dacă media abordează acest fenomen ca pe o problemă „care ne privește pe toți”, nu este conjuncturală, ci influențează de-acum înainte diversele logici de producere a vieții sociale, politice, economice etc.

Unul dintre modelele de cercetare intens utilizate la ora actuală în legătură cu analiza evenimentelor transnaționale este cel referitor la rolul mass-mediei în formarea așa-numitului *public activ* – publicul orientat spre un tip de acțiune și/sau mobilizare. Acest rol este corelat cu problematica „suferinței la distanță”, respectiv, analiza modului în care presa și televiziunile mediatizează evenimente care implică suferința umană (accidente, catastrofe naturale, revolte etc.). O serie de studii discută construcția mediatică a marilor evenimente dramatice la scală globală, folosind conceptul „suferința la distanță”, introdus încă din anii nouăzeci de către Luc Boltanski (1993). De exemplu, Lilie Chouliaraki (2008) a elaborat un model pentru analiza știrilor televizuale referitoare la catastrofe naturale și diverse tipuri de crize. Autoarea se întreabă în ce măsură astfel de știri generează un tip de răspuns, din partea telespectatorului, la „spectacolul suferinței la distanță” – un sentiment al responsabilității. În esență, discursul mediatic nu ar trebui înțeles doar ca o construcție a evenimentelor, care prezintă diverse „definiții” și unghiuri de vizibilitate a realității („iată cum arată lumea”). Discursul mediatic este și *performativ*, adică *crează* o realitate – un mod de relaționare a publicului în raport cu jurnalistul și cu evenimentul. Publicul nu este doar o colectivitate preconstituită, ci se formează chiar în actul receptării mesajului mediatic. Media, prin modul în care construiește narativ și vizual evenimentul, orientează *sau nu* publicul spre o luare de poziție față de ceea ce se comunică: „*Reprezentările mediatice creează, din acest punct de vedere, condiții de posibilitate pentru acțiunea publică. Tocmai aceste condiții ar trebui să le analizăm, pentru a înțelege modul în care media*

contribuie la promovarea unei etici a responsabilității și a unei preocupări pentru ceilalți, aflați la distanță, sau, dimpotrivă, promovează indiferență și apatie” (Chouliaraki, 2008, p. 832).

Mass-media își îndeplinește astfel funcția de „educație morală”, invitând spectatorul să răspundă spectacolului suferinței. Chouliaraki se referă, în acest sens, la capacitatea discursului mediatic de a forma un public cu *sensibilitate cosmopolită*, care reflectează asupra *semnificației* evenimentului („din ce cauză au loc aceste evenimente? se justifică ele? ce s-ar putea face?” etc.) și nu se cantonează exclusiv într-un regim al milei. Așadar, în ce mod știrile despre evenimente care se petrec „la distanță” îl implică pe spectator, diminuând astfel distanța simbolică între acesta și „ceea ce se întâmplă în lume”?

Migrația forței de muncă în cadrul UE este un fenomen deopotrivă național și transnațional (european). Devine, de aceea, un bun exemplu analiza modului în care presa din țările europene (cele recent integrate în UE, țările occidentale) construiește semnificația acestui tip de migrație, luând în considerare ambele dimensiuni – națională și transnațională. Ipoteza studiului este aceea că presa, clasa politică și liderii de opinie utilizează strategic tema românilor aflați la muncă în țările europene, ca resursă de legitimare a unor discursuri politico-mediatică. De aici, întrebarea de cercetare: cum prezintă media „lumile” noii diaspore? De exemplu, actorii sociali care alcătuiesc această lume sunt mediatizați „global” – o categorie socială emergentă – sau dobândesc vizibilitate identități distincte, actori sociali care au biografii, traiectorii și poziționări diferite față de condiția lor?

Pornind de la aceste întrebări, studiul de față încearcă să stabilească dacă vizibilitatea mediatică a actorilor este înțeleasă, în continuare, ca un fenomen „la distanță” (recuperat, eventual, în cadrul unei agende politico-mediatică) sau, dimpotrivă, presa propune imagini variate și nuanțate despre condiția migrantului, situând totodată tema în contextul României ca țară europeană. Un discurs mediatic *abstract*, care introduce *categorii generice* de tipul „românii din străinătate” sau „diaspora”, indică *instrumentalizarea* acestei teme; altfel spus, diaspora este mediatizată mai mult ca strategie de argumentare, în contextul interacțiunii dintre media și diversele structuri politice (lideri, partide, guvern, politici etc.). Mediatizarea actorilor diasporici în situații concrete și variate, relevând tipuri de experiențe și posturi reflexive, conferă fenomenului diaporic o altă semnificație: o realitate emergentă, expresia unor procese transnaționale, în contextul extinderii UE.

Studiul de față propune o analiză a discursului presei din România, în legătură cu fenomenul migrației forței de muncă în țările europene. Voi adopta perspectiva constructivistă asupra conceptului de discurs, potrivit căreia discursurile reconstruiesc semnificații și interpretări consacrate referitoare la instituții, norme și diverse categorii de actori sociali (Beciu, 2007). Rezultă noi contexte, „definiții”, „priorități” și „poziționări” iar unele dintre ele, cele care reușesc să se impună într-un câmp de putere, pot genera diverse forme de instituționalizare.

Într-o abordare constructivistă, discursul este înțeles în dubla sa dimensiune de practică individuală și practică socială. Discursul este o *practică individuală*, deoarece presupune utilizarea unor mecanisme de limbaj verbal și nonverbal, de către un actor social care se relaționează astfel cu diverși interlocutori (actorul social *enunță* în felul său un conținut, își atribuie o *poziție* față de ceea ce comunică și față de interlocutor). Discursul este, în același timp, și o *practică socială*, deoarece indivizii utilizează limbajul, precum și alte resurse comunicaționale, „*ca elemente ale vieții sociale*” (Fairclough, 2003) – o serie de practici de limbaj consacrate în media, în sfere instituționale și organizații, în comunități etc. Actorii sociali folosesc în felul lor diversele practici de limbaj și, în măsura în care discursul respectiv se impune, pot rezulta *noi practici* sociale (Wodak, 2002) – noi moduri de a pune în scenă limbajul.

Cadrul metodologic include analiza de conținut calitativă (introducerea unor domenii tematice) și elemente de analiză de discurs (care vizează *poziționarea* instanței mediatică față de actorii diasporici și public). Grila metodologică include următoarele variabile:

a. desemnarea actorilor sociali (prin indicatori ai enunțării: deictice, expresii definite („românul care...”), construcții evaluative; prin atribuirea unei identități sociale („femeia în vârstă de 44 de ani...”)

b. contextul/aria fenomenului diasporic (ipostaze ale migranților români, în funcție de aria sau contextul evenimentului/problematicii);

c. construcția „vocilor” (cât de mult și în ce formă prezintă presa punctul de vedere al actorului diasporic în legătură cu o situație sau alta?)

Aria de cercetare cuprinde articole de opinie publicate în două cotidiane naționale „Evenimentul zilei” (rubrica *Diaspora*) și „Cotidianul” (rubrica *Internațional*) în perioada martie–iulie 2009 („Cotidianul”: 22 articole, „Evenimentul zilei”: 63 – de remarcat diferența între cele două cotidiane, în ceea ce privește frecvența articolelor pe tema diasporei).

Ambele cotidiane cultivă informații, analize și comentarii specifice pentru presa generalistă³. Au fost reținute articolele care tratau în mod explicit tema

³ „Evenimentul zilei” (EZ), cotidian de informare generală; anul apariției pe piața presei din România: 1992. Inițial, EZ a pătruns pe piața presei ca ziar popular, fiind considerat primul cotidian care a consacrat acest gen mediatic în România, după modelul cotidianului german „Bild”. În 1996, EZ se transformă în cotidian generalist, cu o tonalitate politică de centru-dreapta. De pe această poziție, cotidianul cultivă un format hibrid, situat între jurnalismul popular și jurnalismul de informare. La conducerea cotidianului s-au perindat jurnaliști de marcă în peisajul mediatic românesc (Ion Cristoiu, Cornel Nistorescu, Emil Hurezeanu), cotidianul ajungând la un tiraj concurențial. Schimbarea redactorului-șef în 2004, de către trustul finanțator german, a declanșat în spațiul public românesc una dintre primele dezbateri referitoare la relația patronat/consiliu de administrație/politică redacțională. „Cotidianul” (C), cotidian generalist „de analiză și comentariu”, practică în mod deosebit „sintezele” și „comentariul”; anul apariției pe piața presei: 2004. Inițial, C a apărut ca o alternativă la jurnalismul non-senzaționalist (în imaginarul social, acest tip de jurnalism era cel mai des asociat la vremea aceea cu ziarul „Adevărul”).

migrației forței de muncă. Trebuie precizat că, la momentul monitorizării, tema migrației beneficiase deja de o mediatizare intensă, accentuată după aderarea României la UE în 2007. Referitor la frecvența și intensitatea mediatizării diasporei, întâlnim intervale în care tema este amplu dezbătută de presă, în contextul unor evenimente excepționale din punctul de vedere al rolului (pozitiv sau negativ) al migranților; de asemenea, identificăm o așa-numită perioadă „normală”, în care presa acoperă tema respectivă intermitent sau în mod formal, în cadrul unor rubrici consacrate „diasporei”. Articolele reținute pentru studiul de față se încadrează în cea de-a doua categorie – articole publicate într-o perioadă în care nu au existat evenimente majore legate de diaspora. Merită de asemenea precizat faptul că unele cotidiene (precum „Evenimentul zilei”, „Adevărul”) includ rubrici speciale dedicate diasporei, remarcându-se „specializarea” unor redactori pe acest subiect. Ca efect de discurs, rezultă o „externalizare” a subiectului „românul-plecat-la-muncă” (este evenimentul „la distanță”). Tematica diasporei este transformată în „rubrică”, mai degrabă din rațiuni formale și nu pentru o relevanță *per se*.

Datele obținute în urma analizei sunt interpretate din perspectiva rolului mediei în *construcția problemelor publice* (Cefăi, Trom, 2001; Boltanski, Chiapello, 2002; Thévenot, 2006). Sociologia problemelor publice (*the pragmatic turn*) studiază dinamica în timp a problemelor publice, *negocierea simbolică* la care participă instituțiile, media, clasa politică, liderii de opinie, societatea civilă și alți actori sociali, pentru a consacra o problemă publică și o *interpretare* a acesteia în termeni de interes general.

5. REZULTATELE CERCETĂRII

5.1. DESEMNAREA MIGRANȚILOR ÎN PRESA ROMÂNEASCĂ

Presa atribuie actorilor diasporici o anumită identitate discursivă în derularea evenimentelor, prin modul în care îi desemnează la nivelul discursului mediatic; implicit, desemnarea generează un cadru de interpretare al evenimentelor respective.

Astfel, presa a consacrat în timp anumite modalități de desemnare, reproduse constant de majoritatea cotidienele. Cele mai numeroase moduri de desemnare includ categoria „român”, în construcții de tipul „românii din Italia”, „românii din Spania”: *Român arestat pentru furturi din zona Italiei zguduită de cutremur*, „C”, 9.04.2009; *Românce din Portugalia, ajutate să-și îngrijească bebelușii*, 24.06.2009, „EZ”; *Efectele crizei: record de români repatriați și deficit de avocați*, 11.04.2009, „EZ”; *Un Paște în orașul-fantomă pentru românii din L’Aquila*, 19 Aprilie 2009, „EZ”; *Îngerii bătrânilor din Aquila sunt niște românce*, „EZ”, 30.04.2009, *Cum rezolvăm problemele românilor din Italia?* „EZ”, 27.03.2009, *Cum ar putea fi motivați românii din străinătate să voteze?* „EZ”, 14.05.2009 ș. a.

Substantivul „român” poate fi întâlnit atât în cadrul titlului cât și repetat în interiorul articolului sub forma unor expresii definite („*românii care...*”) și a unor expresii numerice având rol de subiect (*Trei români vopsesc Turnul Eiffel*, 01.04.2009, „C”; *Trei români arestați pentru crimă*, 18.04.2009, „EZ”; *Doi români au făcut scandal la Torino*, 27.05.2009, „EZ”). De asemenea, interlocutorii „românilor” sunt desemnați întotdeauna printr-un apelativ similar („italienii”, „spaniolii” etc.). Prin astfel de formulări, diaspora este definită mai degrabă ca un grup social din România, care, din rațiuni mai mult sau mai puțin conjuncturale, se află pe un alt teritoriu. Migrantul devine vizibil ca membru al unei comunități, relevantă, de regulă, pentru sfera națională la scală redusă („românii din orașul...”).

Următoarea modalitate de desemnare – în ordinea frecvenței – sunt construcțiile care includ identitatea profesională sau socială, urmată, de această dată, de atributul „român” (de exemplu, *Sinistrații români, supărați pe Băsescu*, „EZ”, 22.04.2009; sau: „șomeri români”, „șantierist român”, „copil român”, „*hacker român*”, „țigani români”, „îngeri români” ș.a). Discursul mediatic construiește, astfel, *cazul simptomatic*, încadrat însă într-o categorie generică. Termenului-generic ce desemnează apartenența națională a actorilor („român/româncă”) i s-a atribuit un rol subordonat. V. Marinescu (2009) consideră această modalitate de construcție a textelor de presă un „indicator” semnificativ al *rolului subordonat*, atribuit acestor actori în interiorul evenimentelor. Din punct de vedere semantic, acest rezultat poate sugera, pentru perioada studiată, și faptul că românilor (ca actori ai narațiunii) nu li se atribuie rolul de agenți responsabili, în cadrul unor astfel de evenimente. Ei sunt mai degrabă plasați într-o poziție de subordonare, pasivă, un fel de victime lipsite de apărare ale acțiunilor realizate de alții.

Mai puțin frecventă este utilizarea termenului „diaspora” („*Diaspora amenință cu votul alb*”, „EZ”, 30 mai; *Elena Băsescu are „susținerea deplină a românilor din diaspora”?* „EZ”, 17 martie). Acest mod de desemnare conferă o dimensiune instituțională, „tehnică” fenomenului diasporic.

Cotidianul „Evenimentul Zilei” a consacrat, la un moment dat, rubrica „Români de Spania” (o formulare reluată uneori și în cadrul unor titluri). Această construcție discursivă exploatează un limbaj mediatic folosit în ultimii ani mai ales în discursul televizual (de exemplu, postul de televiziune „Realitatea TV” a inițiat la un moment dat o campanie de presă intitulată „Șmecher de România”). Jurnaliștii, la rândul lor, au construit această sintagmă – „de România” – pornind de la un limbaj publicitar-managerial („*brand de țară*”) dominant în cultura publică. De regulă, media folosește sintagma „de România” într-un context ironic-interpelativ, pentru a semnaliza comportamente sociale discutabile sau instituții, sisteme care nu funcționează așa cum ar trebui. În contextul mediatizării migrației, utilizarea „de România”, dincolo de un implicit ironic, consacră o categorie socială care pretinde o anumită apartenență la cultura și societatea spaniole, dar care rămâne, în același timp, exponențială pentru ethosul românesc.

Comparativ cu aceste modalități de desemnare, enunțurile care nu fac referire la atributul „român” sunt relativ neglijabile ca frecvență. De exemplu, pot fi întâlnite enunțuri în care se regăsește numele protagonistului (*Karol Racz, fost suspect de viol: „Vreau să rămân în Italia și să-mi fac o familie”*, „C”, 25.03.2009) sau enunțuri indicând categorii generice: *„Est-europenii se întorc acasă”* („EZ”, 22.05.2009).

Atributul „român” structurează, așadar, întreaga construcție mediatică privind lumea migranților. *Identitatea socială* (profesia, experiențele avute, mediile de apartenență etc.) este surclasată de *tipologia socială* (infractor, victimă etc.), iar ambele sunt de fapt subordonate *identității etnice* („român”).

Se conturează astfel o *lume impersonală*, care spune foarte puțin despre actorul diasporic și despre ethosul cotidian al acestuia. În economia discursului mediatic, condiția actorului diasporic este mai degrabă un argument pentru a discuta imaginea românilor și a României în străinătate și deci pentru a atrage atenția asupra clișeelelor, prejudecăților și, în general, a etichetărilor. Preocuparea ca această imagine să nu fie distorsionată în țările gazdă – exclusiv prin prisma celor care comit infracțiuni – constituie miza discursului mediatic. Experiența diasporică devine astfel o realitate abstractă; în schimb, experiența identitară *a fi român în străinătate* sau *noi, în străinătate* devine o realitate concretă, cu atât mai acută atunci când se petrec evenimente care atrag atenția presei din țara gazdă. Actorii diasporici sunt abordați mai mult ca o prelungire a „comunității imaginate” la care se referă Anderson, respectiv, din perspectiva discursului identitar cu privire la imaginea externă a națiunii. Rezultă un anumit model de construcție a evenimentului: astfel, faptele care declanșează mediatizarea – acțiunile propriu-zise ale migranților – au funcția de a confirma anumite evaluări ale jurnalistului, în ceea ce privește situația și imaginea românilor. De regulă, jurnalistul descrie succint cazul, pentru a trece apoi la considerații generale; alteori, pornește de la general și ilustrează cele afirmate cu secvențe factuale. „Cazul” devine astfel un pretext pentru dezvoltarea unei interpretări despre identitatea națională și colectivă.

5.2. „LUMILE” MIGRANȚILOR. IPOSTAZE DISCURSIVE

În această secțiune voi lua în discuție tipologia evenimentelor referitoare la fenomenul diasporei. Vor fi astfel evidențiate lumile sociale ale migranților români relevate de presă, precum și principalele ipostaze atribuite migranților în diverse contexte. Grila tematică pe care am aplicat-o asupra unui corpus de articole de opinie a generat următoarea distribuție (frecvențe cumulate ale articolelor din „EZ” și „C”): *violență* (32 de articole), *viață cotidiană* (18), *inițiative ale românilor pentru construirea imaginii comunității/țării* (15), *statistici și previziuni privind diaspora, date de expertiză* (3), *incidente – evenimente precum cutremurul din L’Aquila* (6), *măsuri/inițiative/politici ale statului-gazdă privind comunitatea românească* (6), *politici UE* (2), *articole-colaj, care nu pot fi încadrate într-o singură categorie* (3).

Media cultivă aceleași tipologii sociale, puțin diversificate, fapt care reduce lumea diasporică la personaje negative vs. personaje pozitive: pe de-o parte, infractorii sau cei care încalcă reglementările din țara de destinație și, pe de altă parte, „eroii”, cei care se remarcă prin fapte excepționale, de regulă, un gest umanitar (salvarea unei vieți etc.). Între aceste două categorii se conturează lumea „vulnerabililor” sau „inadaptaților”, victime ale conjuncturii⁴. În general, peisajul diasporic e o lume a violenței, cu personaje puternic polarizate, absolut rele sau absolut bune.

Informațiile referitoare la identitatea socio-profesională a actorilor diasporici și, în general, la ethosul lor cotidian sunt extrem de sumare și aleatorii, având un rol subsidiar, mai mult pentru a legitima un discurs mediatic despre „eroi”, „victime” și culpabili⁵.

Experiențele migrantului (fie el „erou” sau om obișnuit) sunt de asemenea simptomatice de asemănătoare: migrantul „om obișnuit” este de regulă, o victimă a sistemelor sau a opiniei publice, care acționează nediferențiat; în alte cazuri, este un luptător care, venind în Italia sau Spania, a trebuit să o ia „de la zero” și să depășească tot felul de piedici, până când să se afirme în comunitățile locale; migrantul „erou” este omul aparent „fără istorie”, unul din miile de migranți anonimi, care, la un moment dat – asemenea oricărui om cu sentimente și moralitate –, nu ezită să salveze o viață (așa cum vom vedea mai departe, presa va conferi însă alte conotații acestui gest)⁶.

⁴ „Experiența unui fost oțelar. De la Hunedoara la Castellon și înapoi. Mircea Crăciunescu a lucrat cinci ani în Spania, după ce în 2003 a renunțat la slujba de oțelar din combinatul de la Hunedoara. A fost șef de echipă la o fermă de legume. «Mai toți spaniolii din zonă ne considerau pe toți românii drept țigani. Când am fost nevoit să mă cert și cu furnizorii pentru calitatea mărfii pe care o aduceau, totul a devenit mai greu. Stresul era mult mai mare», povestește Mircea. După două luni de căutări, și-a găsit o slujbă de necalificat în construcții, în zona Aldea, situată în apropiere de orașul Castellon. Salariul era un pic mai mare și începuse chiar să pună ceva bani de-o parte. Anul trecut însă, lucrurile au început să meargă din rău în mai rău. Firmele de construcții din zonă au început să dea faliment, iar oamenii au fost trimiși în șomaj. «Unele firme s-au întins cu investițiile, după ce au văzut că în zonă veneau foarte mulți nordici care cumpărau apartamente. La un moment dat, clienții n-au mai venit», își amintește Mircea Crăciunescu” („Criza m-a alungat din Spania”, „EZ”, 18.03.2009).

⁵ „Pe șantiere, la câmp sau în casele spaniolilor, românii plecați în această țară tot își găsesc un loc de muncă, deși este criză. Mulți dintre cei pe care i-am întâlnit în zona Madridului lucrează în construcții. Le-a mers bine până anul trecut, când primeau chiar și 4 000 de euro pe lună. Acum, niciunul nu câștigă mai mult de 1 400 de euro. Dacă pe bărbați îi găsești pe șantier, soțiile lor lucrează ca menajere în casele spaniolilor. Alți români muncesc pe plantațiile de portocali. „Merge treaba. E de treabă și avem bani”, ne-a spus Mihai, un român care lucra de zor pe un șantier în apropiere de Madrid. Pentru că îi merge bine în Spania, și-a chemat și câțiva cunoscuți să muncească alături de el. Toți sunt hotărâți să strângă cât mai mulți bani și, apoi, să se întoarcă acasă” (*Români de Spania: „E treabă și avem bani”*, „EZ”, 30.05.2009).

⁶ „Am luat niște bani împrumut aici, în Spania, și am cumpărat la copii câte un apartament, să le fac viața mai ușoară, că de aia am venit aici, pentru ei”, ne-a spus Ilie Badea, un român plecat în Spania în urmă cu 10 ani. Nu i-a fost deloc ușor în țara de adopție, pentru că, deși era bucătar cu experiență de peste 20 de ani și numeroase diplome câștigate, odată ajuns în Spania, „din bucătar, am

Cele mai numeroase articole abordează evenimente privind diverse forme de violență, inclusiv infracțiuni. Românii sunt prezentați covârșitor drept victime (în 47 din cele 85 de articole) sau infractori (în 21 de articole).

Deși mai puțin numeroase, o serie de articole abordează profilul unor români considerați modele de integrare sau de succes, utili pentru țara de adopție sau chiar eroi (de exemplu, „eroii” apar în 5 articole, iar încadrarea aparține jurnaliștilor străini, ulterior preluată de cei români). În numeroase articole se subliniază imaginea pe care o creează românii despre țara lor, multe din aceste referințe fiind preluate din discursurile oficialilor sau ale elitelor. Se observă, de asemenea, tendința de a selecta exemple generice pentru acțiunile emigranților: românii cu o meserie oarecare (muncitori în construcții, menajere, rar comercianți), numiți cu numele mic, sunt actori secundari în mici scene care nu reușesc să dea vitalitate unui discurs preponderent informativ (de altfel, în doar 7 din cele 85 de articole apare o arenă de acțiune, prin descrierea unor contexte sau trecerea de la un context la altul).

Pe de altă parte, articolele care vorbesc despre inițiative ale românilor pentru construirea imaginii comunității accentuează tocmai nevoia de a contracara efectele negative ale faptelor penale săvârșite de români. Astfel de articole sunt însă de două ori mai puține decât cele despre violență și multe privesc inițiative ale elitelor culturale românești sau ale asociațiilor de români, în contexte care solicită asumarea identității (sărbătoarea Paștelui sau Ziua Europei).

5.3. MIGRANȚII „DESPRE EI ÎNȘIȘI”. CONSTRUCȚIA MEDIATICĂ A „VOCILOR”

Cât de mult și în ce mod presa conferă migranților o „voce”? Altfel spus, în ce măsură articolele referitoare la diaspora construiesc vizibilitatea actorului diasporic pornind de la chiar opiniile acestuia despre condiția și experiențele sale în țara gazdă?

Una din premisele de cercetare ale studiului se referă la mediatizarea migrantului ca actor public, în postura de participant la diverse sisteme, care interacționează cu instituții și reglementări, se angajează public și are o competență critică, identificând probleme sociale. Astfel, am considerat un indicator pentru analiza discursului mediatic modul în care presa depășește aria fenomenului „la distanță”, înțelegând fenomenul diaporei ca problemă publică – o dimensiune a construcției europene.

luat-o iar de la început”. A spălat vase timp de șase luni într-un restaurant din Madrid, pentru ca abia apoi să fie numit bucătar-șef. A renunțat însă la meseria vieții pentru că, la cei 53 de ani, boala nu l-a iertat. A căpătat o artroză și lucrează acum ca paznic pe un șantier. „De multe ori îmi este frică, pentru că trec mașini suspecte, dar nu am ce să fac”, ne-a mărturisit Ilie Badea, care spune că numărul infracțiunilor a crescut în Spania din cauza crizei care a golit multe buzunare („Prizonierii creditelor: Români care rămân în Spania pentru a-și plăti datoriile”, „EZ”, 3.06.2009).

Ca tendință, presa nu relevă poziționarea migrantului față de diverse probleme. Migrantii „despre ei înșiși” este o postură rar întâlnită în presa românească. Astfel, din cele 85 de articole, 19 prezintă citate aparținând migrantilor, dar puțin relevante pentru *experiența diasporică*, văzută dincolo de registrul *modele vs. anti-modele* pentru societatea românească⁷.

De regulă, jurnaliștii citează afirmațiile migrantilor, pentru a ilustra „povestea de viață” schematizată: sunt evocate primele experiențe în țara de adopție, dificultatea adaptării, perioada de stabilitate, determinată de aducerea familiei și de rezultate profesionale, și apoi criza (cauzată de un dezastru natural sau de criza economică, cel mai adesea). Nu întâmplător, opiniile migrantilor sunt puternic polarizate, între succesul propriei integrări și autovictimizare⁸. În aceeași schemă narativă, o temă constantă, abordată de jurnaliști prin vocea migrantului român, este „comunitatea abandonată” de autoritățile române, discurs reluat uneori și de autoritățile străine (este valorizat mitul statului intervenționist, subliniindu-se faptul că migrantii ar trebui să fie ajutați să depășească criza, să își procure documente, să se întoarcă acasă, în virtutea faptului că, aparent, sunt o comunitate izolată în țara de adopție).

Referindu-se la construcția mediatică a „vocilor” în context diasporic, Ciocea (2009) subliniază că „jurnalul își alege protagoniștii după capacitatea acestora de a deveni modele de reușită sau exponenți ai comunității (sentiment întărit și de faptul că acești români dau sfaturi de supraviețuire: «Îți trebuie minte ca să ai

⁷ Pe cine mai citează presa în legătură cu fenomenul diasporic? Iată reperele cantitative rezultate din cercetarea menționată: reprezentanți ai unor organizații non-guvernamentale (13 articole); articole în care sunt citați funcționari și experți (26); articole care prezintă statistici și alte tipuri de date furnizate de instituții românești (16); evaluările unor jurnaliști (6); puncte de vedere ale unor italieni sau alți imigranți (4); instituție europeană (1).

⁸ „Compatriotul nostru, înjunghiat în timp ce încerca să împiedice un jaf, va fi decorat. În ședința de ieri a guvernului Comunității Madrid, s-a decis ca românului Marcel Baghiu să-i fie acordată medalia «Meritul Cetățenesc». Marcel Baghiu a fost înjunghiat de nouă ori, în timp ce încerca să recupereze din mâinile hoților o casă de marcat. Tânărul botoșănean de 23 de ani, originar din Dăngeni, județul Botoșani, a împiedicat, în data de 14 mai, jaful unei parfumerii din Madrid. Marcel spune că a venit în Spania, acum doi ani, deoarece în România era sărac. «Visam să am casa mea, în România, pentru că acolo m-am născut și acolo aș vrea să mor. Dar niciodată nu se știe ce îți oferă viața», spune românul. Și-a găsit de lucru în barul lui Miguel Camara, unde a ajuns să fie respectat de mulți dintre clienții barului» (*Eroul de la Madrid îl dă în judecată pe agresor*, „EZ”, 22.05.2009).

„Cornel Ilii, din Iași, muncea de peste cinci luni într-o tipografie din Catalonia, când printre spanioli s-a iscat isteria creată de colapsul financiar. «În mai 2008 mă gândeam că, după un an de muncă, mă voi întoarce acasă cu 3 000 de euro pentru nuntă. Prin septembrie, când a început criza, totul s-a schimbat. Spaniolii au intrat într-o stare disperată, cerșeau locuri de muncă pe la poarta angajatorilor», povestește Cornel. Ultimele două luni de ședere în Spania au fost un coșmar. «Nu ne-au micșorat salariile, dar au început să se poarte urât cu noi. Eram opt români în firmă. Au început să caute nod în papură, se uitau ciudat dacă scăpai o hârtie pe jos. În plus, conducătorii locali din Catalonia i-au stimulat pe angajatori să ia la muncă spanioli, pentru un angajat de-al lor nu plăteau niciun fel de impozit la stat în primele 5 luni», își amintește Cornel Ilii» (*Criza m-a alungat din Spania*, „EZ”, 18.03.2009).

succes printre străini», „Evenimentul Zilei”, 27.05.2009). Media nu reușește să valorizeze indivizii ca actori culturali semnificativi într-un context propice dezvoltării unor noi atitudini culturale. Câtă vreme diasporicii nu au voce, este greu de invocat impactul culturii globale asupra comunității și, în consecință, identificarea diasporicilor drept o comunitate cosmopolită” (Raport de cercetare, Grant CNCSIS, 2009)⁹.

Pe de altă parte, atunci când migranții dobândesc o „voce” în cadrul articolului de presă, afirmațiile lor nu sunt comentate într-un fel sau altul de către jurnaliști. Discursul raportat (diverse forme de citare) structurează articolul pe principiul că faptele vorbesc de la sine. Desigur, prin colajul de citate rezultă un discurs – implicit – al jurnalistului, accentuându-se totodată *efectul distanțării* de realitatea diasporică.

O altă tendință este practica jurnaliștilor români de a prelua – sub forma „discursului raportat” – articole ale jurnaliștilor din țara gazdă. De altfel, trebuie subliniat faptul că interviurile sau reportajele de la fața locului sunt rare, majoritatea declarațiilor fiind preluate de la sursa primară a articolului (respectiv, articolul publicat în presa străină).

Mass-media construiește, cu predilecție, reprezentarea migrantului ca actor individual, care are povestea lui și este plasat într-o *intrigă generică*: „*«Presa despre diaspora» ridică problema relației care se instituie între actorii diasporici și publicul autohton prin intermediul construcției mediatică. Știrile sunt polarizate: unii fac lucruri bune, alții rele, unii suferă, alții sunt fericiți... Presa scrisă, televiziunea și dispozitivele specifice internetului fac parte dintre mecanismele spațiului public prin care se gestionează vizibilitatea persoanelor integrate într-o comunitate diasporică: acestea obțin un beneficiu și/sau trăiesc o suferință (disconfort) fizică sau morală cauzată de asumarea explicită a unei situații de risc. Discursul informațional consacră un imaginar mediatic de ordin afectiv: de la atenția binevoitoare, până la compasiune și «miluire» ca politică publică; în al doilea rând, de ordin argumentativ: se caută stabilirea de convenții comune pentru «măsurarea» meritelor, vinovățiilor, ordinelor de reparație etc.»* (Perpelea, 2012).

6. CONCLUZII

Reprezentarea mediatică a actorului diasporic nu evidențiază particularitățile *experienței diasporice* în contextul diverselor tipuri de mobilitate și conectivitate la rețele diverse. Discursul mediatic valorizează dimensiunile spectaculare/dramatice ale unui caz sau altuia fără a problematiza lumea diasporică – stilurile de viață și practicile emergente. De exemplu, mediatizarea televizuală nu ia în considerare competența critică a actorului diasporic, punctele sale de vedere și diversele

⁹ A se vedea, de asemenea, studiul *Research imagination and its effects in the Romanian written press*, publicat de Mălina Ciocea, în Dobrescu, P. et al. (eds.), *R&D Perspectives. Promoting Innovation through Education, Culture and Communication*, Comunicare.ro, 2009, Bucharest.

practici de interacțiune. Diaspora este prezentată ca o realitate abstractă, sub forma unor personaje idealizate vs. personaje negative. Media instituie astfel un imaginar al compasiunii și atenției binevoitoare (L. Boltanski construiește, în acest sens, un model pentru analiza „politicilor compasionale”, în contrast cu „politicile de justițiere”). Predomină *reprezentările substanțialiste* asupra diasporei (Brubaker, 2005), în sensul că presa se raportează la diaspora ca la un grup social omogen, definit schematic. Nu sunt relevate practicile sociale prin care se articulează forme de rezistență, afirmare identitară sau de angajament public ale diasporei. Fenomenul diasporic se instituie ca o *realitate exterioară* publicului național, românii care lucrează în străinătate fiind definiți ca *personaje generice* (victime, eroi etc.). Discursul mediatic nu orientează publicul să se raporteze la acest fenomen al migrației temporare din perspectiva unei probleme publice, respectiv, o realitate socio-economică și totodată o formă de experiență socială. De asemenea nu sunt evidențiate modurile emergente de acțiune individuală și colectivă pe care le presupune experiența diasporică.

Acest tip de discurs introduce o serie de distincții între „migrantul erou” vs. „migrantul-infractor”, „ei” (politicienii) vs. „noi” (cetățenii), „ei” (migranții/diaspora) vs. „noi” (colectivitatea-martor la distanță); „noi” (românii) vs. „ei” (italienii, spaniolii etc.). Media se afirmă astfel mai puțin ca un *mediator* și mai mult ca un *actor statutar*, care instituie o *viziune normativă* despre migrația forței de muncă și experiența diasporică.

BIBLIOGRAFIE

1. AKSOY, ASU; ROBINS, K. (2000), „Thinking across spaces. Transnational television from Turkey”, *European Journal of Cultural Studies*, vol. 3, no. 3, p. 343–365.
2. APPADURAI, ARJUN (2000), „Grassroots Globalization and the Research Imagination”, *Public Culture*, 12 (1), p. 1–19, Duke University Press.
3. BALABANOVA, EKATERINA; BALCH, ALEX (2010), „Sending and receiving: The ethical framing of intra-EU migration in the European press”, *European Journal of Communication*, 25, p. 382–397.
4. BECIU, CAMELIA (2007), „«Europa» ca format mediatic. Construcția problemelor publice în discursul presei din România”, în Beciu, C.; Perpelea, N. (coord.), *Europa și spațiul public. Practici comunicative, reprezentări, climat emoțional*, București, Editura Academiei.
5. BECK, ULRICH (2006), *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge, Polity Press.
6. BOLTANSKI, LUC (1993), *La Souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Seuil, Paris.
7. BOLTANSKI, LUC, CHIAPELLO EVE (2002), *The New Spirit of Capitalism*, 2002, Paper to be presented to the Conference of Europeanists, March, Chicago, p. 14–16; <http://www.sociologiadip.unimib.it/mastersqs/rivi/boltan.pdf>
8. BRUBAKER, ROGERS (2005), „The ‘diaspora’ diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, January, p. 1–19.
9. CEFĂLĂ, D.; TROM, D. (sous la dir. de) (2001), „Retour sur la sociologie des problèmes publics. Un entretien avec John Gusfield”, în *Les formes de l’action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Éditions de l’EHESS, Paris.

10. CHOULIARAKI, LILIE (2008), „The media as moral education: mediation and action”, în *Media Culture Society*, 30, p. 831–852.
11. CIOCEA, MĂLINA, *Diaspora ca spațiu de manifestare a cosmopolitismului banal*, Raport de cercetare, Grant CNCIS PN II IDEI ID 1113, 2009–2011 „Fenomenul migrației forței de muncă și formarea publicului diasporic: impactul asupra spațiului public și practicilor instituționale”;
12. DIMINESCU, D., PASQUIER, D. (2010), „Les migrants connectés. T.I.C., Mobilités et migrations”, *Réseaux*, vol. 28–159/février–mars
13. DIMINESCU, DANA (2007), „Le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique”, *Migrations/Société*, vol. 17, nr. 102, p. 275–292.
14. EDENSOR, TIM (2006), „Reconsidering national temporalities: institutional times, everyday routines, serial spaces and synchronicities”, în *European Journal of Social Theory*, 9(4), p. 525–545.
15. FAIRCLOUGH, NORMAN (2003), *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London, Routledge.
16. FRINAULT, T. ; LE BART, C. (2009), „L'exemplarité de l'étranger”, *Revue française de science politique*, vol. 59, nr. 4, p. 629–631.
17. GEORGIOU, M. (2006), *Diaspora, Identity and the Media: Diasporic Transnationalism and Mediated Spatialities*, New York, Hampton Press.
18. MARINESCU, VALENTINA, *Analiza comparativă a prezentării în ziarele centrale naționale a fenomenului migrației forței de muncă românești în Uniunea Europeană*, Raport de cercetare, Grant CNCIS PN II IDEI ID 1113, 2009–2011 „Fenomenul migrației forței de muncă și formarea publicului diasporic: impactul asupra spațiului public și practicilor instituționale”.
19. PERPELEA, NICOLAE (2012), „Topici retorice ale medierii diasporiei românești”, *Revista română de sociologie*, nr. 1–2, București, Editura Academiei Române.
20. SILVERSTONE, R. (2006), (ed.), *Media, Technology and Everyday Life in Europe: From Information to Communication*, Aldershot: Ashgate.
21. THÉVENOT, L. (2006), *L'Action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.
22. TSAGAROUSIANOU, ROZA (2004), „Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalized world”, în *Westminster Papers in Communication and Culture*, vol. 1(1), p. 52–65.
23. VERHULST, STEFAAN (1999), „Diasporic and transnational communication: technologies, policies and regulation”, în *The Public*, vol. 6, 1, p. 29–36.
24. VLIEGENTHART, RENS; ROGGEBAAND, CONNY (2007), „Framing Immigration and Integration. Relationships between Press and Parliament in the Netherlands”, în *Discourse and Society*, Sage publications, vol. 69 (3), London, p. 295–319.
25. VOLKMER, INGRID (2008), „Satellite cultures in Europe: Between national spheres and a globalized space”, în *Global Media and Communication*, 4; 231.
26. WODAK, RUTH (2002), „Fragmented identities. Redefining and recontextualizing national identity”, în *Politics as Text and Talk – Analytic approaches to political discourse*, ed. by Paul Chilton, Christina Schäffner, John Benjamins, Publishing Company.

RATA DE ACTIVITATE ECONOMICĂ A POPULAȚIEI ROMÂNIEI. NIVEL ȘI DEZIDERATE

MARIA SIMION*

ABSTRACT

THE ECONOMIC ACTIVITY RATE OF THE ROMANIAN POPULATION. STATUS AND AIMS

The lack of balance of national budgets and, in particular, of the social security budget, makes decision makers to look increasingly to the characteristics of the labour market and to the general output of economic activity. The better a country is placed in terms of the technological performance of economic activities, which favours an increased labour productivity, the higher are the values of the gross domestic product of the state's general income, and the country's possibility to afford a social policy that is more adapted to the needs of the population.

Innovation performance classifies EU member states into four groups, each of these groups having almost a specific curve of the participation rates according to age and sex. In Romania, the population's activity rates according to age groups in the more developed regions are closer to those in the countries with the best innovation performance, although, as a whole, Romania is placed in the fourth and last group according to innovation results among EU member states. In our country, the activity rates according to age group have decreased in recent years, especially with respect to groups aged 50 or more, although the retirement age for men is the highest among EU countries. The increase of labour productivity has boosted economic growth in the recent past but, because of the lack of coherent economic policies, this growth has not.

In Romania, activity rates for certain age groups were higher three decades ago and even in the first years of the transition to the market economy. Several scenarios for the projection of rates of participation to economic life until 2020, according to age groups are useful – and, possibly, also realistic, even if the (optimistic) scenario with the highest activity rates is taken into account. The latter could be achieved if policies are implemented which enable workforce retention in the country and a better match between the qualification level and profile and the job description.

Keywords: activity rates by age group, labour market, economic performance, innovation, economic growth.

* Correspondence address to Maria Simion: Centrul de Cercetări Demografice „Vladimir Trebici”, Calea 13 Septembrie nr. 13, etaj 2, sector 5, Academia Română, București; e-mail: maria.simion@gmail.com

1. INTRODUCERE

Susținerea materială a unei populații din ce în ce mai îmbătrânite aduce tot mai des în discuție nivelul participării populației la activitatea economică, atât pe total, cât și pe sexe și grupe de vârstă. Aceasta pentru că se accentuează tot mai mult ideea unei vieți active cât mai îndelungate, a protecției sociale prin ocupare¹.

România se confruntă cu mari probleme în asigurarea veniturilor la buget pentru finanțarea funcțiilor statului și a serviciilor publice. Situația reclamă o schimbare de management macroeconomic, în care nivelul participării populației la viața economică ar putea fi indicatorul sintetic de caracterizare a eficienței acestuia.

2. EVOLUȚIA RATEI DE ACTIVITATE ECONOMICĂ A POPULAȚIEI ROMÂNIEI

Datele LABORSTA² încep cu 1980. Între timp, în România a intervenit o schimbare de regim: de la un regim care, oficial, asigura locuri de muncă pentru toți solicitanții, la unul în care nivelul șomajului a devenit principalul *indicator al restructurării economice* în tranziția la economia de piață.

2.1. PERIOADA OCUPĂRII DEPLINE

În 1980, România se găsea, oficial, în perioada ocupării depline. Rata ocupării era, firească, egală cu rata de activitate economică.

Deși în economia socialistă ocuparea avea caracter universal, totuși rata de activitate pe grupe cinci de vârste nu egalează nivelurile acestora din țări cu economie de piață unde ocuparea nu a avut caracter universal (unde se recunoaște și existența șomajului). Mai mult, nivelul ratei de activitate a scăzut între 1980 și 1989 (*Graficul nr. 1*).

Scăderea se datorează aproape exclusiv reducerii ratei de participare a populației în vârstă de 20–24 de ani și menținerii aproape constante a participării celorlalte grupe de vârstă active. Vârstele mai mari de 60 de ani pentru bărbați și peste 55 de ani pentru femei erau peste limita legală de viață activă (vârsta limită de pensionare cu stagiul complet de cotizare era de 60 de ani pentru bărbați și 55 de ani pentru femei). Economiei socialiste îi era din ce în ce mai greu să înroleze economic activ noii absolvenți din învățământ și să mențină în activitate persoane în vârstă peste limita legală de pensionare. În condițiile eșecului de a trece de la un

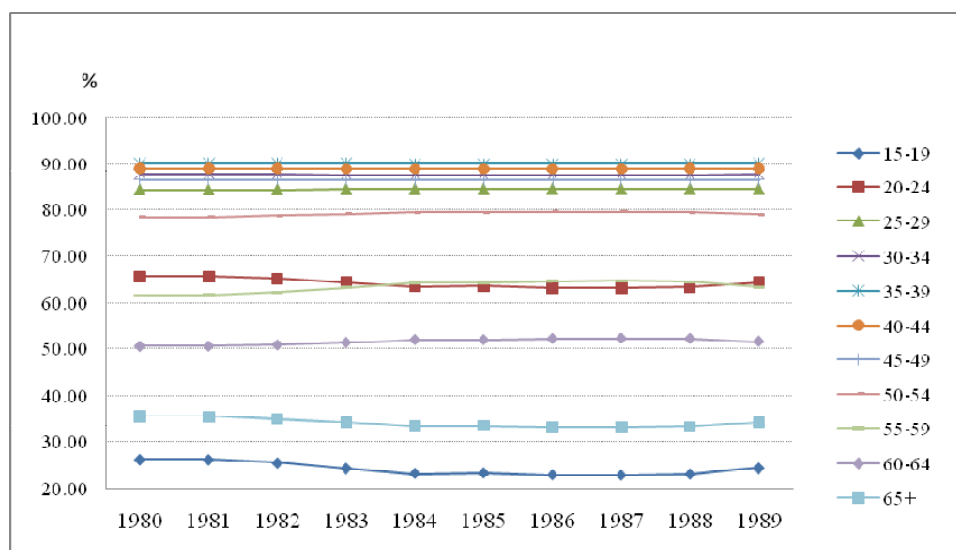
¹ Comisia Europeană a declarat chiar anul 2012 ca „An al îmbătrânirii active”, în încercarea de a grăbi realizarea de locuri de muncă pentru o populație tot mai îmbătrânită.

² Pentru comparabilitate folosim *International Labor Office database on labor statistics operated by the ILO Department of Statistics* (LABORSTA).

consum extensiv de factori la unul intensiv, economia nu mai putea suporta o creștere a cheltuielilor cu forța de muncă pe seama unei productivități care nu reușea să facă saltul de la cantitativ, la calitativ, ceea ce a determinat intrarea economiei într-o fază de ineficiență dinamică. Ca urmare, schemele de personal sufocate nu mai permiteau încadrarea noilor veniți pe piața forței de muncă. Există un șomaj oficial, neînregistrat în rata de activitate economică.

Graficul nr. 1

Evoluția ratelor de activitate pe grupe cincinale de vârstă, între 1980 și 1989



2.2. PERIOADA TRANZIȚIEI ECONOMICE

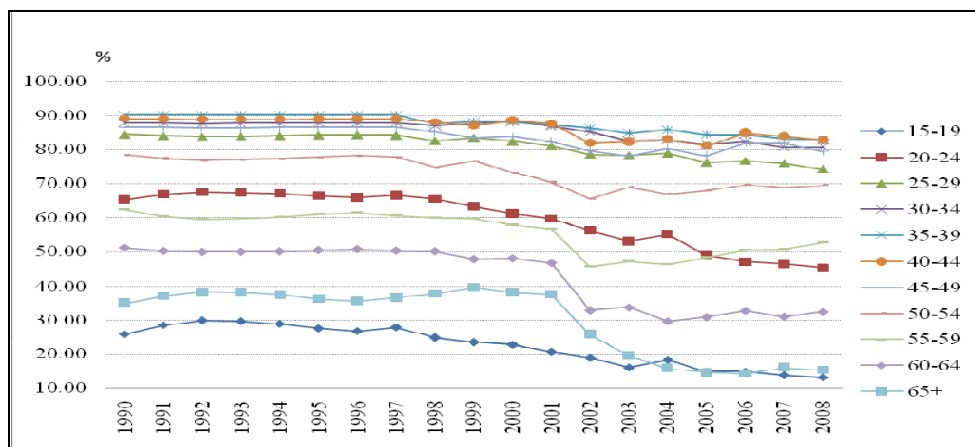
În perioada tranziției economice, politice și sociale din România, rata de activitate economică (acum egală cu suma ratei de ocupare și a ratei șomajului) a scăzut lent, timp de un deceniu, până în 2002, după care, practic, s-a prăbușit, cu excepția grupelor de vârstă cincinale dintre 25 și 49 de ani.

La aceste grupe de vârstă, deși ratele de activitate au scăzut, nu au înregistrat șocul puternic de la celelalte grupe de vârstă. Este interesant, din punct de vedere al vitalității economice a forței de muncă, faptul că, la persoanele aflate între vârsta de 50 și 59 de ani, rata de activitate s-a înscris, din 2004, pe un *trend* ascendent după numai doi ani de la șocul înregistrat. Anul 2002 a fost și anul oficializării muncii în străinătate, unde, conform OECD, International Migration Outlook 2010³, *căpșunarii* ar număra între 2,5 și 2,7 milioane de persoane, adică peste un sfert din forța de muncă a României.

³ p. 236.

Graficul nr. 2

Evoluția ratelor de activitate pe grupe cincinale de vârstă, între 1990 și 2008



Cea mai spectaculoasă prăbușire a ratei de activitate a înregistrat-o grupa de vârstă de 65 de ani, peste care rata de activitate a scăzut de 2,33 ori până în 2008, ultimul an al ultimei serii publicate de LABORSTA.

Ratele de activitate ale bărbaților României în 2008 erau, conform LABORSTA, mai modeste: numai în jur de 75% sunt activi în țară; cei activi în afara granițelor intră în calculul ratelor de activitate din țara gazdă.

3. PERFORMANȚELE ECONOMICE ȘI PARTICIPAREA LA VIAȚA ECONOMICĂ ÎN ȚĂRILE MEMBRE ALE UE

Pentru anul 2010, Innovation Union Scoreboard (IUS) [2] înlocuiește European Innovation Scoreboard (EIS) [3]. Aceasta monitorizează implementarea obiectivelor inovării unionale până în 2020⁴. Ca și European Innovation Scoreboard 2009 (EIS), ediția a noua, IUS 2010 face o evaluare comparativă a performanțelor economice, cu accent pe inovare, a statelor membre ale Uniunii Europene (UE) și nu numai.

În vederea unei mai bune realizări a acestui obiectiv, cei 29 de indicatori folosiți în EIS 2009 au fost înlocuiți cu 25 de indicatori. În ceea ce privește dimensiunea resurselor umane, aceștia au fost înlocuiți conform *Tabelului nr. 1 și nr. 2*.

⁴ http://ec.europa.eu/research/innovation-union/pdf/innovation-union-communication_en.pdf

Tabelul nr. 1

Indicatori ai indicelui compozit al inovării pentru dimensiunea resurselor umane
în EIS 2009 și IUS 2010

EIS 2009	IUS 2010	Observații
Procentul populației de 20–29 de ani în primul nivel al educației terțiare	–	<i>Indicatorul din EIS 2009 <u>nu</u> se mai folosește</i>
Procentul populației de 25–34 de ani în al doilea nivel al educației terțiare	Noii doctori în științe (ISCED 6) la 1000 persoane în vârstă între 25–34 ani	Conținut mai larg decât în anul anterior
Procentul populației de 25–64 de ani cu nivel terțiar de educație	Procentul populației de 30–34 de ani cu nivel terțiar de educație	Limitele de vârstă sunt mult restrânse
Procentul participării la învățământul de lungă durată al populației de 25–64 de ani	–	<i>Indicatorul din EIS 2009 <u>nu</u> se mai folosește</i>
Nivelul înrolării tinerilor în învățământ	Procentul tinerilor în vârstă între 20–24 de ani care au absolvit cel puțin liceul	Același conținut în ambii ani

Cei trei indicatori folosiți în 2010 pentru a caracteriza resursele umane se referă la învățământ, la fel ca și cei cinci folosiți în 2009. Pentru a caracteriza calitatea învățământului, au fost introduși încă trei indicatori foarte importanți, la a căror realizare contribuie din plin sistemul de învățământ, dar nu numai (*Tabelul nr. 2*).

Tabelul nr. 2

Indicatori noi de caracterizare a resurselor umane, folosiți în IUS 2010

Indicatori noi: Sistem de cercetare deschis, excelent și atractiv
Co-publicații științifice internaționale la 1 milion de locuitori
Publicații științifice printre primele 10% cele mai citate publicații din lume ca % din publicațiile științifice totale ale țării
Doctoranzi non-EU ca % din doctoranzii totali ai țării

Conform IUS 2010, după indicatorul compozit al performanțelor în inovare, țările se împart în 4 grupe:

I. lideri ai inovării: Danemarca, Finlanda, Germania, Suedia și Regatul Unit;

II. următoarele țări cu performanțe în inovare (cu valori ale indicelui compozit în apropiere sau peste media UE-27): Austria, Belgia, Cipru, Estonia, Franța, Irlanda, Luxemburg, Olanda și Slovenia;

III. inovatori moderați (sub media UE-27): Cehia, Grecia, Ungaria, Italia, Lituania, Malta, Polonia, Portugalia, Slovacia și Spania;

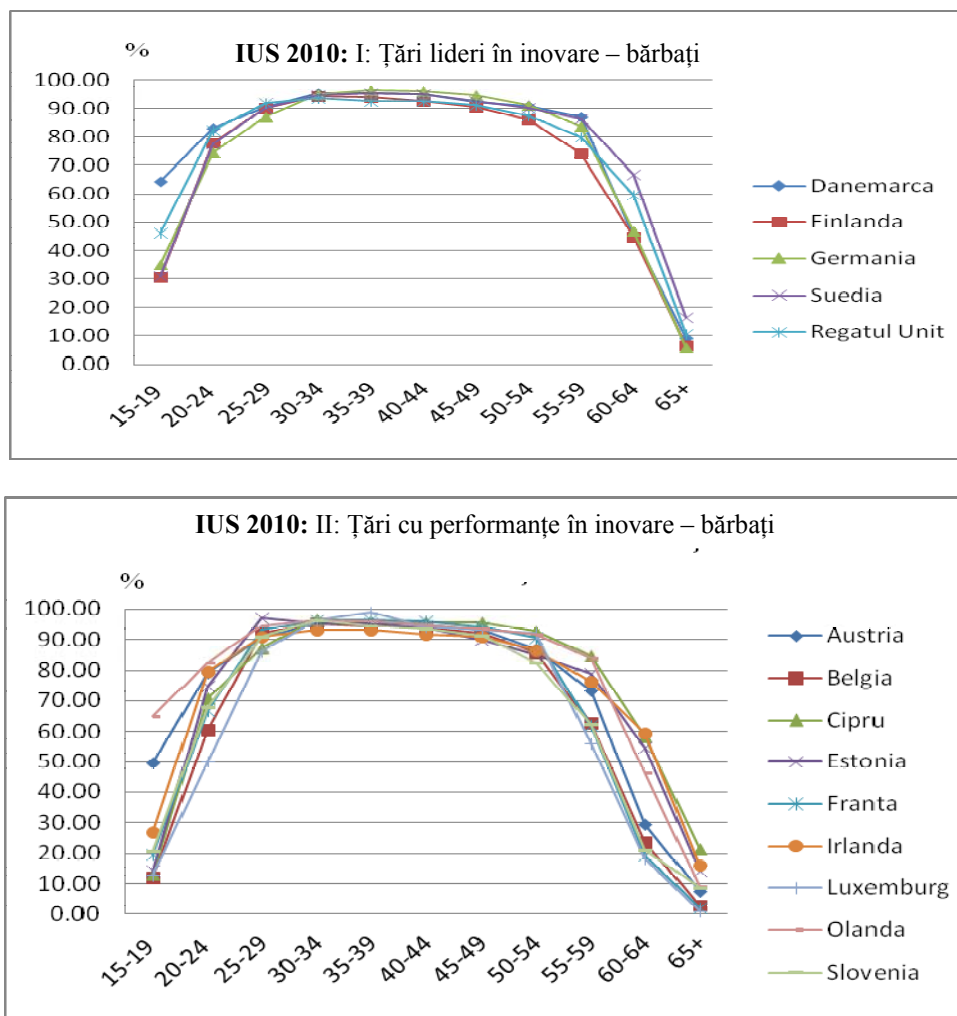
IV. inovatori modești (mult sub media UE-27): Bulgaria, Letonia și România.

3.1. UE 26 (FĂRĂ ROMÂNIA)

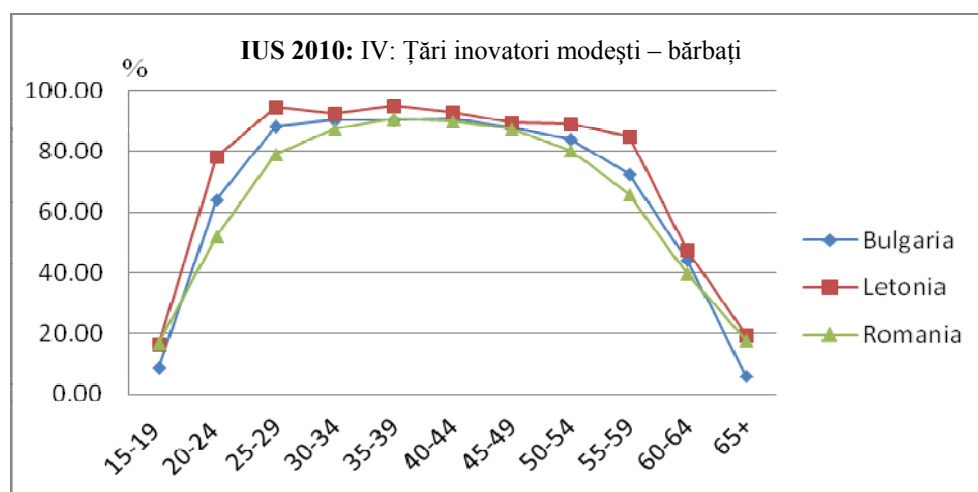
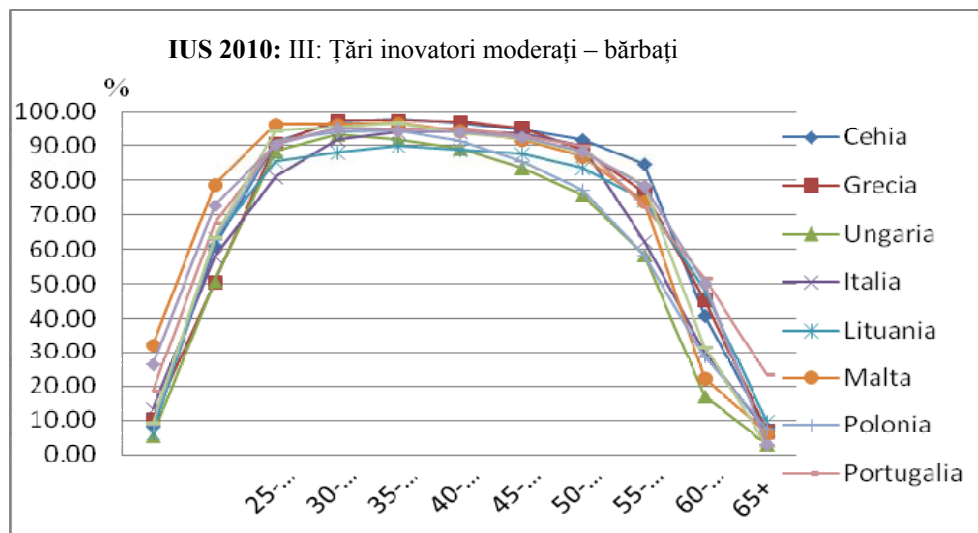
Statele membre UE cu performanțe în inovare peste media UE aveau, în 2008⁵, rate de participare la viața economică mai mari la grupele tinere de vârstă, dar nu cele mai mari (*Graficul nr. 3*).

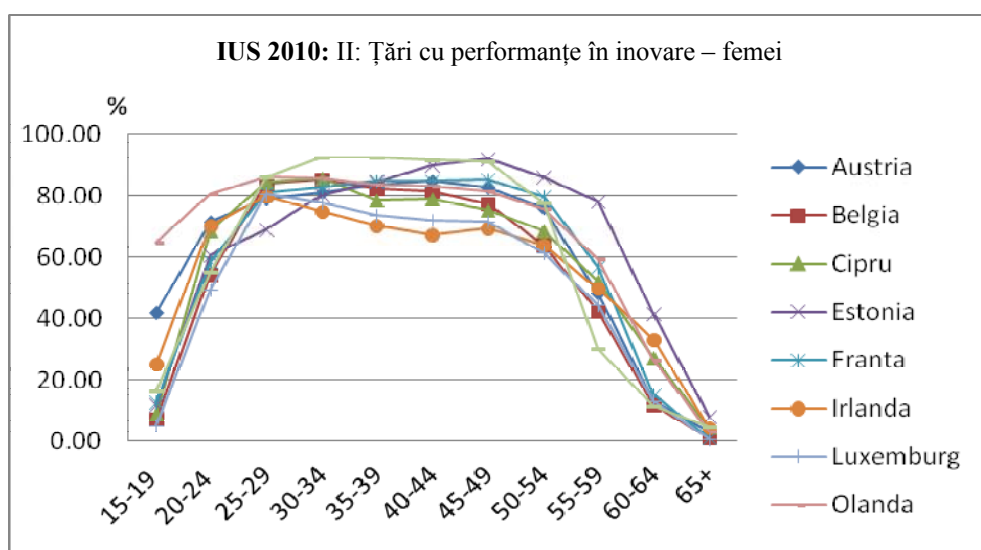
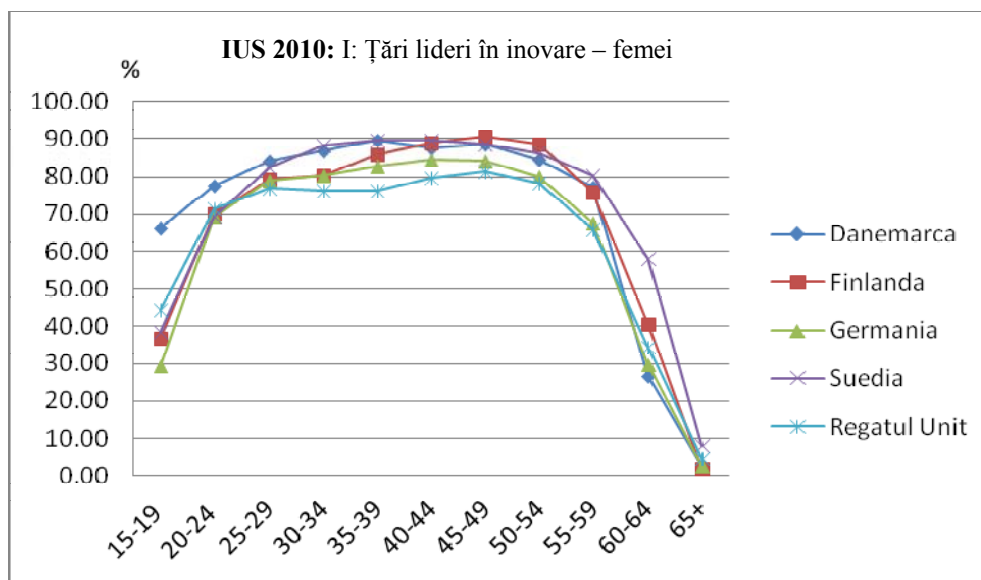
Graficul nr. 3

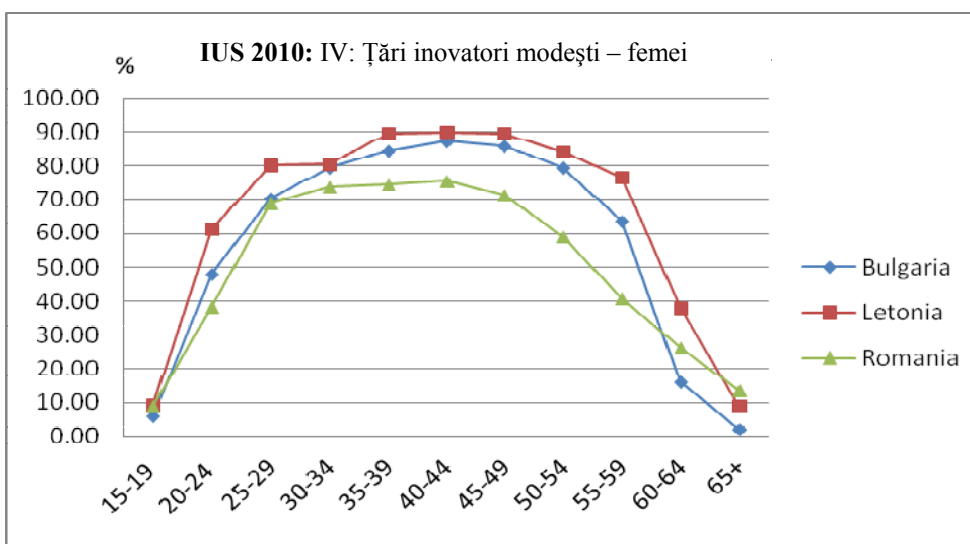
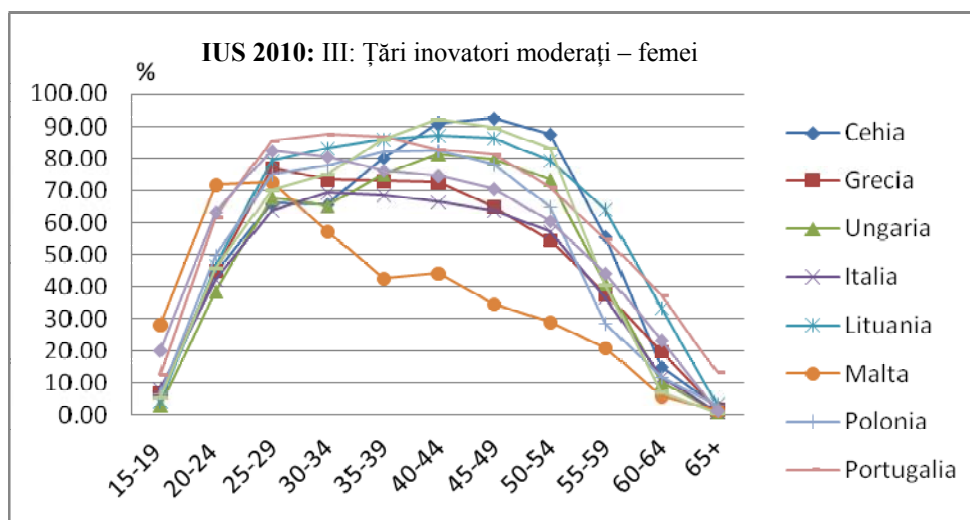
Curbele ratelor de activitate pe grupe cincinale de vârstă și sexe în țările membre UE, grupate după performanțele în inovare conform IUS 2010



⁵ Ultimul an la care se referă datele luate în calculul indicelui compozit.







Țările care au rata de activitate a persoanelor în vârstă de 15–19 ani în jurul valorii de 60% nu sunt în primele trei locuri și unele cad în clasament în grupa imediat următoare (ex. Olanda). Așadar, tinerii trebuie să-și continue pregătirea în cadrul sistemului de învățământ, iar participarea la activitatea economică este necesară numai pentru o minimă experiență cerută la debutul pe piața muncii, pentru a le exersa aplicarea cunoștințelor teoretice, pentru a le clarifica opțiunile, a le forma interesul pentru viața activă.

Performanțele în inovare au influență asupra posibilităților de angajare la diferite vârste și în mod special la vârste mai înaintate. Ratele de activitate a persoanelor mature, între 25 și 60 de ani, în țările lideri în inovare, și între 25–54 de ani, în țările următoare cu performanțe în inovare, sunt cele mai înalte din UE: în jurul a 95% și aproape în platou la aceste grupe de vârstă. Participarea celor în vârstă de 60–64 de ani coboară sub 50%, iar a celor de peste 65 de ani sub 10%, deși limita de vârstă pentru pensioare este de 65 de ani în majoritatea țărilor membre UE [14].

Pe măsură ce țările se îndepărtează tot mai mult de grupa celor cu cele mai bune performanțe în inovare, populația intră prea puțin în viața activă la vârste tinere; adulții participă prea puțin la viața economică; iar în structură crește proporția vârstnicilor.

În ceea ce privește participarea femeilor la viața activă, din alura curbelor ratelor de activitate pe grupe de vârstă ale țărilor membre UE împărțite în cele patru grupe conform IUS, participarea femeii la viața economică este un *puzzle* unional. În grupa liderilor performanți în inovare, doar Suedia și Danemarca par să fi rezolvat problema asigurării cadrului ca femeia să poată participa la viața economică. În a doua grupă s-ar putea spune că doar Slovenia și Franța (într-un palier mai mic al ratei de activitate) au realizări evidente în domeniu.

Între țările UE, Suedia este lider în performanțe în inovare și lider și în folosirea resurselor umane, alături de Finlanda. *Resursele umane și disponibilitatea finanțării ca % din PIB* sunt principalii vectori ai inovării exteriori activității firmelor.

De altfel, toți liderii în performanțe în inovare au performanțe bune și în resurse umane (Finlanda și Suedia pe primele două locuri, Regatul Unit pe locul 4 și Danemarca pe 7), cu excepția Germaniei (ale cărei performanțe în resurse umane coboară mult sub cele ale colegilor lideri în inovare, locul 10), dar care are, alături de Finlanda, o rată de îmbunătățire a performanțelor în domeniu mai mare decât restul țărilor din grupă. Este evident că performanțele în inovare nu sunt un efect simplu al valorii resurselor umane, ci ele le determină și le condiționează.

Indicatorii dimensiunii *sistem de cercetare deschis, excelent și atractiv* sunt nou introduși în ediția IUS 2010 și ajută la luarea în calcul a indicelui compozit al inovării și a eficienței resurselor umane. Din acest punct de vedere Suedia este pe locul 5 (după Olanda, Danemarca, Belgia și Regatul Unit), iar România întrece numai Lituania și Letonia.

Cu asemenea performanțe, alura curbelor ratelor de participare la viața economică pe grupe de vârstă a populației acestor țări este interesantă din punct de vedere al uneia aflată în grupa celor cu performanțe modeste în inovare, România.

3.2. ROMÂNIA

România face parte din cea de-a patra grupă, ultima, grupa țărilor cu rezultate modeste în performanțele în inovare. România a făcut progrese, fiind una din țările cu rată mare de îmbunătățire a performanțelor, dar acestea sunt încă modeste.

Locul ocupat între cele 27 de state membre UE este 24, înaintea Lituaniei, Bulgariei și Letoniei. Rata de îmbunătățire a performanțelor sale este una dintre cele mai puternice din Europa. Aceasta se datorează în special „finanțării și sprijinului oferit inovării”, valoarea acestui indicator formând un punct tare între indicatorii ce compun indicele compozit al inovării pentru România. Punctele slabe se găsesc la indicatorii: *sistem de cercetare deschis, excelent și atractiv, colaborare și antreprenoriat și valori intelectuale și inovatori*. Creșterea este peste medie numai la indicatorii *finanțării și sprijinului oferit inovării și valori intelectuale*.

Iată performanțele în inovare ale României, după câțiva indicatori ce compun indicele compozit al inovării, calculat de IUS 2010:

Tabelul nr. 3

Performanțe în inovare în România după nivelul unor indicatori folosiți în calculul indicelui compozit

<i>Indicator</i>	<i>Performanțe în inovare:</i>
Resursele umane	locul 26 (înaintea Maltei)
Sistem de cercetare deschis, excelent și atractiv	locul 25
Disponibilitatea finanțării și sprijinului public și privat ca % din PIB	locul 22
Investițiile firmelor	locul 14
Eforturile antreprenoriale și de colaborare ale firmelor	locul 26
Valori intelectuale	locul 27
Inovatori	locul 23
Efecte economice	locul 21

Sursa: IUS 2010, p. 63–64

Lucrurile se mișcă. Sunt îmbunătățiri, dar și mult loc de mai bine.

4. PROIECȚII ALE RATEI DE ACTIVITATE ECONOMICĂ A POPULAȚIEI ROMÂNIEI CU ORIZONT 2020

Ce model de participare a populației la viața economică ar favoriza aceste evoluții? Răspunsul e dificil. Gradul de dificultate e dat de complexitatea contextului socio-economic și evoluția acestuia în următorii 10 de ani.

După 1990, în iureșul restructurării și privatizării, economia românească a fost destructurată. Lipsa locurilor de muncă a racordat forța de muncă românească la piețele de forță de muncă din Europa, în special. Creșterea numărului locurilor de muncă este o ipoteză greu de susținut, mai ales acum, când România se află într-o criză financiar-economică la care nu găsește încă soluții credibile.

Pe de altă parte, faptul că o parte a forței de muncă a emigrat pe piețele europene înseamnă că există interes pentru viața activă. Dacă aceste persoane ar

activa pe piața națională, rata de activitate ar avea un nivel neegalat în toată seria temporală a LABORSTA: 69,6%.

De aceea, sperând că lucrurile vor merge spre o netezire, o racordare în armonie a diverselor aspecte ale contextului economic și social, urmărim câteva evoluții (variante) ale ratelor de participare a românilor la viața economică.

În condițiile penuriei de locuri de muncă actuale, un optimism sănătos ar fi să ne propunem să revenim la nivelurile de vârf ale ratelor de activitate pe grupe de vârstă realizate în anii seriei LABORSTA. Aceasta și pentru că la 4 grupe de vârstă, din cele 11 grupe de vârstă cincinale, ratele de activitate au fost mai mari după 1990, ceea ce ar însemna revenirea la numărul locurilor de muncă din anii respectivi și chiar mai mult. Nu trebuie să ne gândim că aceasta ar însemna refacerea și a structurii economice trecute. Tocmai de aceea, nu ar fi puțin lucru, ci ar fi, evident, o realizare economică deosebită pentru că, în condiții de competitivitate, nici productivitatea muncii nu ar sta pe loc, încât s-ar multiplica performanțele economice generale. Și aceasta în numai un deceniu!

Ca urmare considerăm că în *varianta superioară*, la finele intervalului de prognoză, în 2020, ratele de activitate pe grupe de vârstă ar putea să fie cele mai mari înregistrate vreodată în cele trei decenii ale seriei LABORSTA pentru România (*Tabelul nr. 4*).

Tabelul nr. 4

Nivelul ratelor de activitate în variantele de prognoză, în procente

Varianta	2008	2012	2016	2020
Superioară	54,5	59,12	63,65	68,33
Constantă = 2008	54,59	55,20	55,11	54,52
Inferioară	54,59	50,26	45,70	41,06
LABORSTA	54,59	51,67	51,06	50,35

Varianta constantă presupune menținerea nivelurilor ratelor de activitate pe grupe de vârstă din anul 2008 pe întreg intervalul de prognoză.

Varianta inferioară ar însemna că ratele de activitate pe grupe de vârstă ar scădea până la nivelurile minime înregistrate pe fiecare grupă de vârstă în țările membre ale UE în 2008.

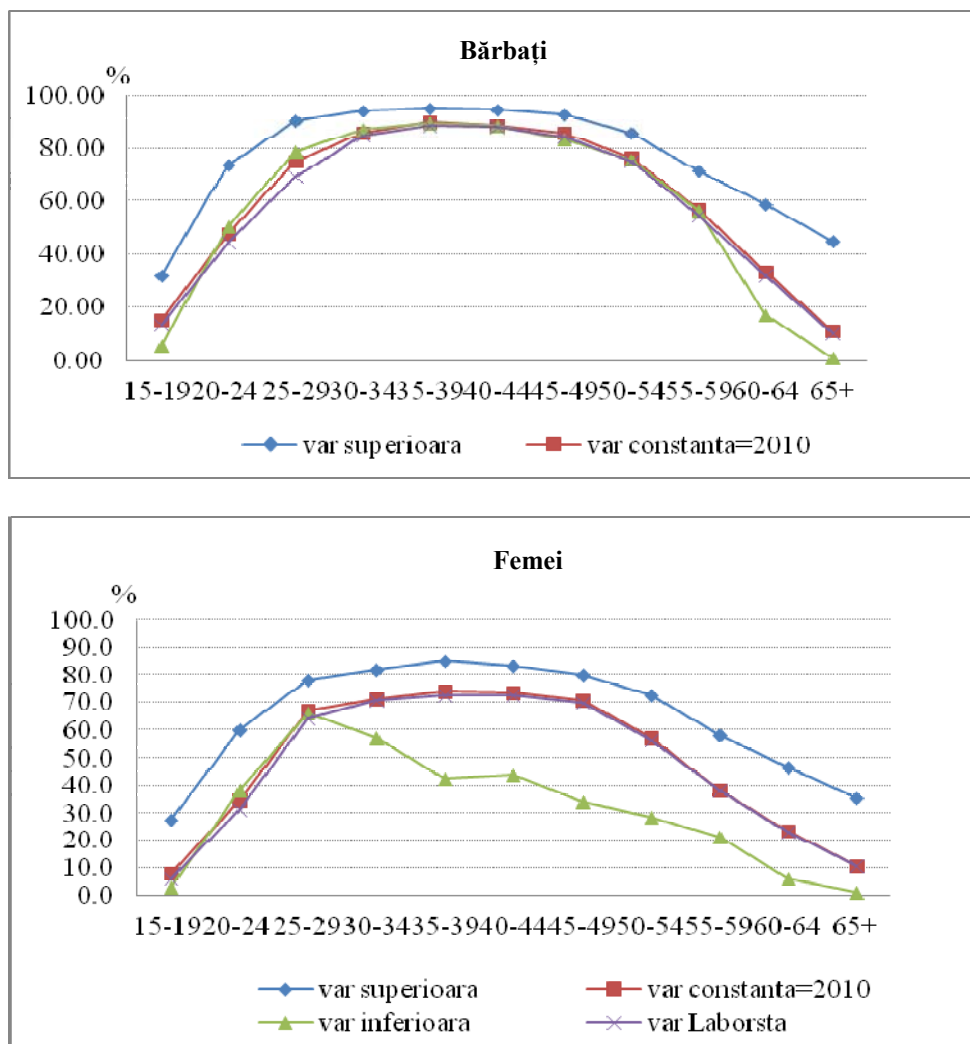
Varianta LABORSTA menține constantă tendința de scădere a ratelor de activitate înregistrate în ultimii ani ai seriei.

Sigur că nivelurile ratelor de activitate pe grupe de vârstă au și o conotație națională, în corelație cu istoria și contextul economic și social-național.

Dintre aceste variante, varianta superioară prezintă interes mai mare din punct de vedere economic. Reînscriserea ratelor de activitate pe grupe de vârstă pe o curbă apropiată de conturul celei a Suediei ar fi posibilă în primul rând pentru că aceste valori superioare au existat în istoria pieței muncii în România. (*Graficul nr. 4*).

Graficul nr. 4

Curbele ratelor de activitate pe grupe de vârstă, în variantele de prognoză, în 2020



Ce lipsește ca aceste valori să se înregistreze din nou? Un studiu comparativ complex privind situația acelor ani ar da imediat răspunsul. Măsurile de politică economică și socială nu ar avea caracterul unui transplant, pentru că s-ar realiza în aceeași țară, cu aceeași populație, partenerii în implementarea măsurilor neavând caracteristici de comportament socio-economic necunoscut, ci unul care ar trebui să fie foarte cunoscut decidenților. Ca urmare, probabilitatea de succes a unor posibile politici bine definite și implementate ar fi foarte mare.

Apoi, deși s-au înregistrat valori mult mai mari ale ratelor de activitate ale vârstnicilor din România (65 de ani și peste) față de țările dezvoltate membre UE, și, deși numărul pensionarilor este o povară din ce în ce mai grea pe umerii forței de muncă, România nu ar trebui să mizeze pe participarea mai mare a acestora la viața economică peste vârsta de pensionare. Forța unei națiuni stă în determinismul adulților și *înțelepciunea* vârstnicilor⁶.

Economia Suediei este cea mai performantă din punct de vedere al inovării, în cadrul țărilor membre UE, Suedia fiind lider mondial până la raportul din 2009 al EIS, când a trecut pe locul doi, după Elveția. Lăsând la o parte faptul că structura economiei Suediei este mult diferită de cea a României, îndeosebi în ceea ce privește structura pe ramuri și mecanismele economice, gândind după forma curbei ratelor de activitate pe grupe de vârstă (aproape de curba distribuției normale), am putea spune că ea este una ideală. Tinerii între 15 și 19 ani participă în proporție de aproape 40% la viața economică, în condițiile în care populația Suediei are un procent ridicat de absolvenți ai învățământului terțiar: 31,3% din populația în vârstă între 25–64 de ani, în 2007 [EIS 2008, *Anexa A*]. Aceasta înseamnă că ei îmbină de timpuriu teoria cu practica, utilul cu plăcutul. Apoi rata de participare crește până atinge nivelul maxim la grupele de vârstă între 35–44 de ani și descrește ușor până la 60 de ani și rapid după această vârstă.

Din studii rezultă că populația absolventă de învățământ terțiar are cea mai mare probabilitate de a fi mai longevivă pe piața muncii [8]. Și totuși, în Suedia, vârstnicii participă la viața economică în proporție de sub 10%. Conform LABORSTA, în România, în 2008 participau aproape 18%. În schimb, tinerii între 15 și 19 ani au o rată de activitate de aproape 31% în Suedia și de doar aproape 17% în România.

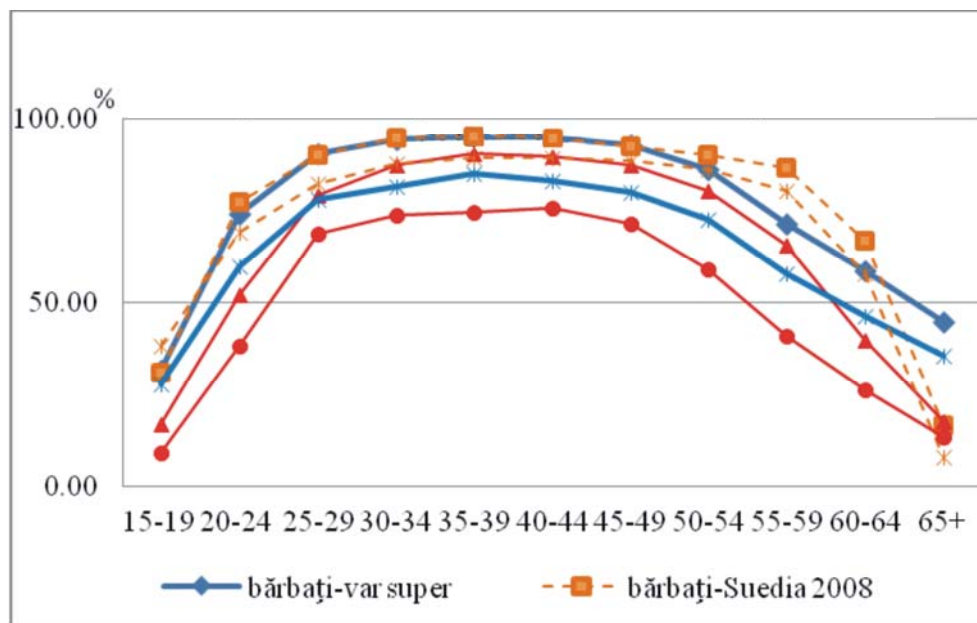
Toate țările din UE aflate în categoria *lideri în inovare* au o rată de participare a bărbaților între 15 și 19 ani de peste 30%. În țările membre UE ratele de activitate economică a vârstnicilor depășesc 20% numai în România și Cipru. Vârstnicii ies din scenă odată cu performanțele lor, înlocuite treptat și firesc prin noile tehnologii, realizate desigur, și ca urmare a cunoștințelor tot mai rafinate, îmbogățite și cu aportul lor, al celor ce ies de pe piața muncii. Noii membri ai societății sunt însă purtătorii noului!

Este deci firesc să ne propunem rate de activitate pe grupe de vârste care să se înscrie pe curba variantei superioare propuse. Deși aceasta se numește superioară, există încă loc de mai bine. Ea nu se suprapune în niciun punct pe curba ratelor de activitate pe grupe cincinale de vârstă ale Suediei din 2008 (*Graficul nr. 5*).

⁶ În declararea anului 2012 ca „An al îmbătrânirii active”, Comisia Europeană urmărește nu o viață activă cât mai lungă a populației, ci în primul rând o viață sănătoasă cât mai lungă, pentru ca oamenii să fie utili societății ca **voluntari și să constituie un sprijin pentru politicile guvernamentale, la toate nivelurile (ca societate civilă și parteneri sociali).**

Graficul nr. 5

Curbele ratelor de activitate în 2008 în Suedia și România și în 2020 în varianta superioară în România



Varianta superioară ar fi totuși un real progres. Economia României nu oferă încă posibilități de ocupare la nivelul celei suedeze, dar structura forței de muncă s-ar apropia foarte mult de o distribuție normală, ceea ce ar avea un efect de impuls pozitiv pe orizontală și pe verticală în toată economia. Se impun deci, urgent, măsuri de stimulare a participării acestor grupe de vârstă pe piața muncii naționale.

Greaua povară a vârstnicilor va fi în acest fel rezolvată prin creșterea numărului contribuabililor la sistemul de pensii și prin creșterea eficienței folosirii forței de muncă atât prin numărul, cât și prin randamentul ei. Este deci firesc să renunțăm la absolutizarea ideii de *protecție socială prin ocupare* și să absolutizăm ideea *protecției populației prin folosirea eficientă și rațională a resurselor țării*, inclusiv a forței de muncă. Actualmente se înregistrează o risipă a forței de muncă.

Celelalte variante, având *trend* descendent, intră în categoria celor cu probabilitate de realizare mai mică, pentru că neparticiparea la viața activă are o limită biologică, dincolo de care este amenințată însăși viața individului și chiar a comunității. Și datele din seria analizată lasă în afară munca din economia subterană. Variantele cu *trend* descendent implică și ipoteza creșterii economiei subterane, ceea ce este greu de acceptat.

5. EFECTE ECONOMICE POSIBILE ALE DIFERITELOR VARIANTE ALE NIVELULUI DE PARTICIPARE A POPULAȚIEI LA VIAȚA ECONOMICĂ NAȚIONALĂ

Participarea populației la activitatea economică interesează pentru rezultatele muncii ei în condițiile nivelului tehnic și organizatoric dat. Rezultatele economice ale participării populației la activitatea economică pot fi approximate în condițiile menținerii constante a nivelului productivității muncii din 2008⁷.

În varianta superioară a prognozei ratelor de activitate, rezultatele economice generale, produsul intern brut pe locuitor (PIB/loc.) ar crește cu un ritm mediu anual de 1,35% (*Tabelul nr. 5*). Aceasta ar însemna o creștere de peste 26% în 2020 față de 2008, în condițiile unei constante productivități a muncii (*Tabelul nr. 6*).

Tabelul nr. 5

Ritmul mediu anual de creștere a PIB/loc. ce s-ar obține în condițiile ratelor de activitate din variantele de prognoză*

Varianta	Ritm de creștere/scădere
Superioară	1,35
Constantă = 2008	-1,13
Inferioară	-0,95
LABORSTA	-1,10

*Productivitatea muncii este considerată constantă.

Sursa: Calculele autoarei.

Tabelul nr. 6

Indici ai PIB/loc. ce s-ar obține în condițiile ratelor de activitate din variantele de prognoză

An anterior în tabel = 100

Varianta	2009	2012	2016	2020
Superioară	102,11	106,24	107,99	107,67
Constantă = 2008	100,42	100,85	100,14	99,22
Inferioară	98,09	94,01	91,21	90,10
LABORSTA	96,01	98,74	99,14	98,88

2008 = 100

Varianta	2009	2012	2016	2020
Superioară	102,11	108,48	117,14	126,12
Constantă = 2008	100,42	101,28	101,42	100,63
Inferioară	98,09	92,21	84,11	75,78
LABORSTA	96,01	94,80	93,98	92,93

⁷ Menținerea constantă a productivității muncii este necesară pentru analiză, dar este foarte puțin probabil că se va realiza în practică. În România productivitatea muncii a crescut chiar în condițiile grele ale tranziției și este o lege a menținerii, chiar a creșterii competitivității economice.

6. CÂTEVA DIRECȚII DE ACȚIUNE POLITICĂ PENTRU CREȘTEREA PARTICIPĂRII LA VIAȚA ECONOMICĂ NAȚIONALĂ

6.1. ÎMBUNĂȚIREA NIVELULUI DE ÎNROLARE ȘI INSTRUIRE ȘCOLARĂ

Procentul populației României în vârstă între 25 și 64 de ani, cu nivel de instruire terțiar era, în 2007, cel mai mic între statele membre UE și de trei ori mai mic decât cel mai înalt procent între acestea, doar 12% [2]. Pe același loc ultim ne situam, în 2004, și după procentul cheltuielilor publice cu învățământul în PIB, doar 3,29% față de 8,43% în Danemarca sau 7,18% în Suedia.

Pe de altă parte, ratele de activitate a persoanelor cu nivel de instruire primar și secundar sunt în România mai mici decât media UE, iar cele pentru persoane cu nivel terțiar de instruire sunt peste media UE-27. Este, probabil, aici o expresie a necorelării specializărilor și a nivelului de învățământ absolvit cu fișa postului.

6.2. DEZVOLTAREA REGIONALĂ

În regiunile dezvoltate din Europa (după PIB pe locuitor), ratele de activitate urcă la peste 70%, apropiindu-se de 80%, iar marea majoritate a celor ocupați lucrează în ramuri neagricole. Procentul de 48,7% locuitori ocupați în agricultură, din totalul persoanelor ocupate, în regiunea N-E, este de departe cel mai mare între regiunile UE și la mare distanță de următoarea clasată, regiunea Lubeskie din Polonia, 33,7%. În Bulgaria cel mai mare procent regional de lucrători în agricultură din totalul persoanelor ocupate este de 10,5%. Procente mai mari (peste 20%) se mai întâlnesc, în afară de Polonia, într-o regiune din Grecia.

Din statistica teritorială, constatăm o mare diferență între regiunile și macroregiunile României, în ceea ce privește dezvoltarea economică. O strategie de egalizare a nivelului dezvoltării în profil teritorial ar putea începe de la preocuparea privind nivelurile diferite de participare la viața economică a populației. Diferențele între macroregiuni și în cadrul acestora între regiuni sunt mari. Față de cea mai mare rată de activitate, de 62,4%, înregistrată în regiunea București-Ilfov, în celelalte regiuni existau, în 2006, abateri în minus între 1,10 p.p. (puncte procentuale) în regiunea N-E, și 7,7 p.p., în regiunea S-E. Aceste rate sunt comparabile cu cele înregistrate în regiunea Limburg din Belgia, în regiuni din Spania, Ungaria, Italia, Polonia.

În România, cu excepția regiunii București-Ilfov, toate regiunile au o proporție a persoanelor ocupate în agricultură din totalul persoanelor ocupate, de peste 15% (*Tabelul nr. 7*)⁸.

⁸ Aici trebuie analizate atent și înregistrările statistice, în coroborare cu ocuparea în ramuri neagricole.

Tabelul nr. 7

Proporția persoanelor ocupate în agricultură, din totalul persoanelor ocupate, în regiunile de dezvoltare din România, 2007

	Rata de ocupare regională	% persoane ocupate în agricultură din total persoane ocupate
Nord-Vest	67,3	27,1
Centru	79,5	16,1
Nord-Est	47,1	48,7
Sud-Est	65,3	30,6
Sud-Muntenia	61,5	33,5
București–Ilfov	96,1	1,3
Sud-Vest Oltenia	53,2	43,9
Vest	77,3	18,3

Sursa: Eurostat [4] și [7].

În asemenea situație, rezultatele economice regionale agregate⁹ sunt total nesatisfăcătoare (Tabelul nr. 8).

Tabelul nr. 8

Nivelul PIB/loc. față de UE 27 în regiunile de dezvoltare din România, în 2006

UE 27=100

Regiunea	PIB (la paritatea puterii de cumpărare)/loc.
Nord-Vest	35,92
Centru	38,31
Nord-Est	24,70
Sud-Est	32,51
Sud-Muntenia	32,12
București–Ilfov	83,79
Sud-Vest Oltenia	30,38
Vest	44,68

Sursa: Eurostat [10].

6.3. CREȘTEREA NIVELULUI DE PARTICIPARE LA VIAȚA ECONOMICĂ NAȚIONALĂ

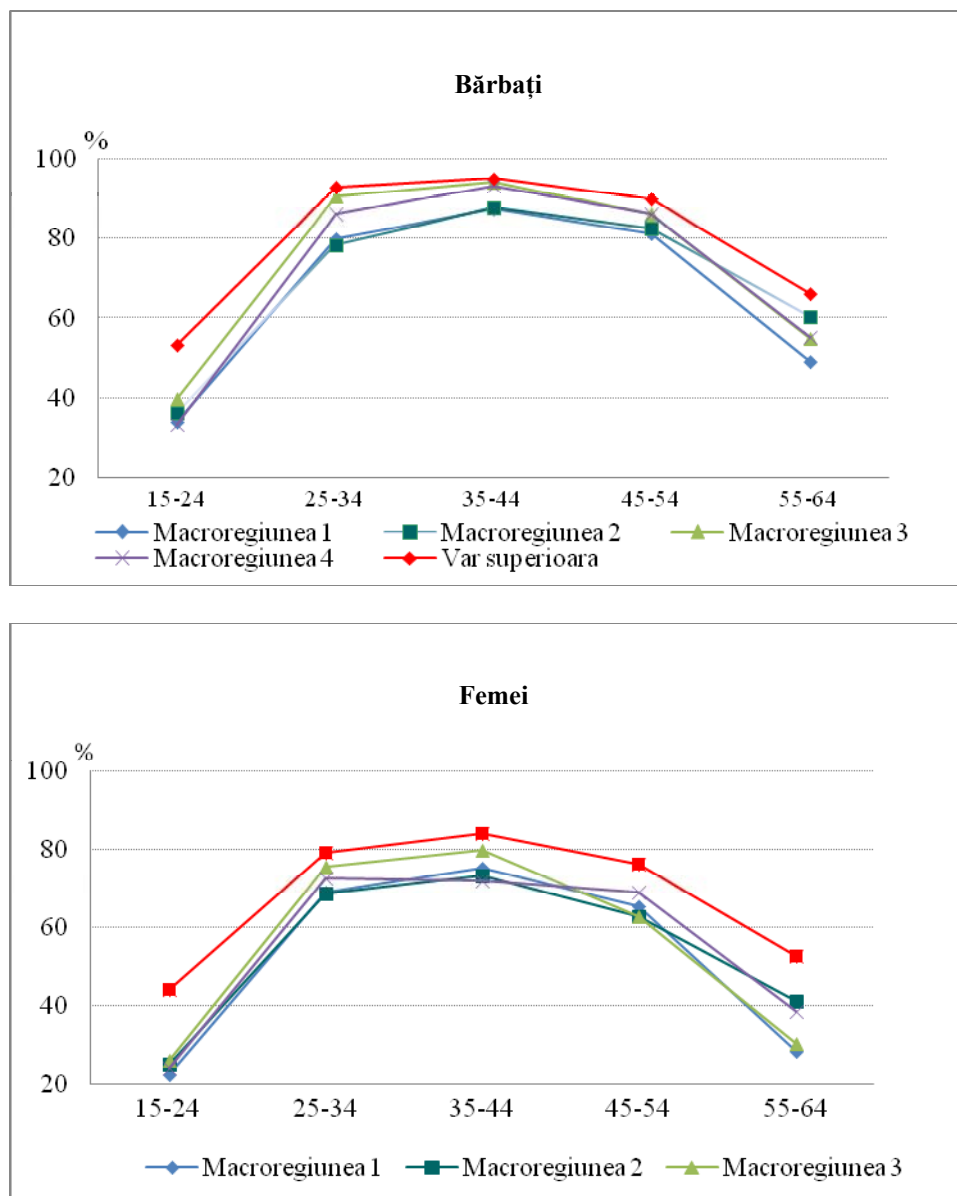
Existența celor circa 2,7 milioane de *căpșunari* proveniți din România, pe piața muncii europene, dă măsura necesarului intern de locuri de muncă. La aceasta se adaugă și faptul că vârsta estimată de retragere de pe piața muncii pentru bărbați era în România, în 2006, cea mai mare din Europa, 65,5 ani [9].

Dintre cele patru macroregiuni economice ale României, în două există o participare mai mare la viața economică internă: macroregiunile 3 și 4 (adică tot sudul țării) (Graficul nr. 6).

⁹ Rezultate asemănătoare se înregistrează și în regiuni din Bulgaria, deși procentul populației ocupate în agricultură în Bulgaria este comparabil cu cel al țărilor europene dezvoltate.

Graficul nr. 6

Curbele ratelor de activitate în macroregiunile României în 2008 și a variantei superioare a acestora, în 2020



Ratele de participare a populației din cele două macroregiuni la activitatea economică pe grupe decenale de vârstă pentru bărbați sunt foarte aproape de cele

din varianta superioară de prognoză. În macroregiunile 3 și 4, acțiunile politice ar trebui să vizeze creșterea participării la viața economică a tinerilor sub 25 de ani și a adulților peste 44 ani. În celelalte două macroregiuni, sunt necesare acțiuni pentru activarea, în special, a adulților între 25 și 54 de ani, aceasta pentru că influențele asupra rezultatelor economice sunt dintre cele mai importante.

Ca urmare, acțiunile asupra pieței muncii românești ar trebui să vizeze, concomitent, mai multe aspecte:

1. creșterea nivelului de instruire a populației,
2. crearea de noi locuri de muncă și
3. sincronizarea calificărilor și a specializărilor cu fișa postului.

Aceste măsuri ar stopa risipa forței de muncă și – ceea ce este foarte important – a tezaurului național de cunoștințe dobândite în activitatea economică și socială, transmise din generație în generație, prin ocupare internă. Acest tezaur național de cunoștințe teoretice și practice se află în bagajul de cunoștințe al generațiilor actuale deja formate profesional și, totodată – prin îmbunătățirea performanțelor învățământului –, al generațiilor în formare, prezente și viitoare.

BIBLIOGRAFIE

1. ECONOMICALLY ACTIVE POPULATION ESTIMATES AND PROJECTIONS 1980–2020 (6th edition, October 2011), *ILO*, http://laborsta.ilo.org/applv8/data/EAPEP/eapep_E.html.
2. INNOVATION UNION SCOREBOARD (2010). THE INNOVATION UNION'S PERFORMANCE SCOREBOARD FOR RESEARCH AND INNOVATION, 1 February 2011, Maastricht Economic and social Research and training centre on Innovation and Technology (UNU-MERIT) with the contribution of DG JRC G3 of the European Commission, http://ec.europa.eu/research/innovation-union/pdf/iu-scoreboard-2010_en.pdf.
3. EUROPEAN INNOVATION SCOREBOARD 2007 (2009) (EIS). COMPARATIVE ANALYSIS OF INNOVATION PERFORMANCE, INNO METRICS, European Commission, Enterprise and Industry, <http://www.proinno-europe.eu/page/european-innovation-scoreboard-2009>.
4. LABOUR FORCE PARTICIPATION RATE BY SEX AND 10-YEAR AGE GROUPS, AT REGIONAL LEVEL, European Commission, *Eurostat*, 1995–2010, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu>.
5. EMPLOYMENT IN EUROPE 2009, European Commission, Directorate-General for Employment, Social Affairs and Equal Opportunities, Manuscript completed (2009), <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=113&newsId=642&furtherNews=yes>.
6. EMPLOYMENT RATE FOR THE 15–64 AGE GROUP, BY NUTS 2 REGIONS, European Commission, *Eurostat regional yearbook 2009*, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/publications/regional_yearbook.
7. EMPLOYMENT RATE OF THE AGE GROUP 15-64, BY NUTS 2 REGIONS, European Commission, *Eurostat*, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=1&language=en&pcode=ts00007>.
8. EMPLOYMENT BY ECONOMIC ACTIVITY, FULL-TIME/PART-TIME AND SEX, at NUTS levels 1 and 2 (1000), European Commission, *Eurostat*, <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>.
9. EMPLOYMENT RATE, BY HIGHEST LEVEL OF EDUCATION ATTAINED, European Commission, *Eurostat*, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=1&language=en&pcode=tsdec430>.

10. AVERAGE EXIT AGE FROM THE LABOUR FORCE BY GENDER, European Commission, *Eurostat*, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=1&language=en&pcode=tsiem030>.
11. GDP PER INHABITANT, in PPS, by NUTS 2 regions, European Commission, *Eurostat*, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=1&language=en&pcode=tgs00006>.
12. LISBON STRATEGY EVALUATION DOCUMENT, European Commission Staff working document, <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=4510&langId=en>.
13. INTERNATIONAL MIGRATION OUTLOOK 2010, OECD, http://www.oecd.org/document/49/0,3343,en_2649_39023663_44268529_1_1_1_1,00.html.
14. 2012 TO BE THE EUROPEAN YEAR FOR ACTIVE AGEING, <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=89&newsId=860&furtherNews=yes>.
15. PENSIONS ADEQUATE AND SUSTAINABLE. Reforms Needed Now to Ensure Adequate and Sustainable Pensions for Future Generations, anexa XII: Statutory Retirement Ages in Selected EU Member States, white paper of the Pensions Working Group (Support Unit Office of the Prime Minister of Malta), 2007; <http://ec.europa.eu/social/main.jsp?langId=en&catId=89&newsId=839&furtherNews=yes#>.
16. GEORGES LEMAITRE, THOMAS LIEBIG, CÉCILE THOREAU and PAULINE FRON: Standardised statistics on immigrant inflows results, sources and methods, www.oecd.org/dataoecd/39/29/38832099.pdf.
17. STEFFEN HERINGHAUS: Romania in the EU-New Roads for Real Convergence?, *magister thesis*, Aachen University, Chair and Institute for Political Science, <http://www.romania-central.com/wp-content/uploads/romania-in-the-eu-new-roads-for-convergence.pdf>.
18. SIMION, M.: „Evaluarea stadiului dezvoltării durabile în România. Perspectiva demografică”, *Ţeonomica*, nr. 3 (2003), p. 195–209.
19. ZAMAN, GH., GOSKIN, Z. (1992), „Corelaţia cantitativ-calitativ în evoluţia economiei româneşti în perioada 1950–1990”, *Revista română de economie*, nr. 1–2, anul II, vol. 2 Bucureşti.

INTERPRETAREA COMPARATIVĂ A ETNICITĂȚII RURALE, URBANE ȘI REGIONALE DIN ROMÂNIA*

MARIN CONSTANTIN**

ABSTRACT

THE COMPARATIVE INTERPRETATION OF RURAL, URBAN AND REGIONAL ETHNICITY IN ROMANIA

In different forms which reflect the thematic objectives of anthropological research, there are several criteria of ethno-cultural belonging (namely language, ethno-history, territoriality, sociality, economy, ethos and the vision of the world) which materialize ethnicity in its factual and process-related meanings. With respect to the cultural variability of ethnic groups or minorities in Romania, this work seeks to describe and construe the implications of the empiric and methodological location of ethnicity, in rural, urban and regional contexts, based on the comparative *analogical* and *homological* properties of cultural patterns of behaviour.

Keywords: ethnic patterns of behaviour, analogy, homology, ethno-cultural variability, Romania.

INTRODUCERE

În antropologia biologică, *omologiile* descriu trăsături similare între organisme, moștenite de la un strămoș comun; dimpotrivă, *analogiile* reflectă similaritățile dintre specii ce sunt atribuite comportamentului adaptativ al acestora la condiții de selecție naturală comparabile (cf. Kottak, 1991). Prezența trăsăturilor

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758/„This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758”. Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

** Correspondence address to Marin Constantin: Institutul de Antropologie „Francisc Rainer” al Academiei Române (Bulevardul Eroii Sanitari 8, sector 5, București); e-mail: marinconstantinro@yahoo.com

genetice la cel mai apropiat strămoș este fapt de omologie, în vreme ce reapariția unor caracteristici similare la organisme fără un strămoș comun recent, în contexte ecologice sau de presiuni selective diferite, indică fenomenul de „omoplasie” (Hall, 2007). Definirea strictă a omologiei și omoplasiei ca asemănări de *structură* și a analogiei ca similaritate a *funcției* este criticată de D. Rendall și A. Di Fiore (2007), cu obiecția caracterului evolutiv (și deci potențial „omologic”) al unor comportamente aparent lipsite de un temei „structural” și de un „control genetic”, precum împerecherea, îngrijirea parentală, migrația, apărarea teritoriului etc. Autorii amintiți socot, de aceea, „adecvat” a vorbi despre „funcții omologice îndeplinite de structuri omologice”, și, ca atare, despre „omologia funcțională” (cf. Rendall, Di Fiore, 2007).

I. Eibl-Eibesfeldt integrează distincția dintre analogie și omologie în metodologia comparativă a etologiei, invocând în acest scop „criteriul calității speciale” (al similarităților formale), „criteriul poziției” (poziția relativă a unei caracteristici într-un sistem structural mai larg) și „criteriul formelor intermediare” (discernerea omologiilor prin forme tranzitionale ale unor structuri comparabile). Deși aceste criterii ajută în definirea unor adaptări filogenetice (înnăscute), Eibl-Eibesfeldt discută și de „omologii ale tradiției”, recognoscibile în primul rând la nivelul familiilor de limbi dintr-o anumită arie geografică (de exemplu, limbile indo-europene), dar și în arta populară a diverselor grupuri etno-lingvistice. Pe de altă parte, studiul analogiilor favorizează identificarea „conformităților generale ce rezultă din funcții specifice”, precum în ritualurile de organizare militară ale populațiilor primitive și chiar moderne (cf. Eibl-Eibesfeldt, 1989 [1986]).

P.R. Duffy se referă la analogii și omologii într-o discuție asupra noilor exigențe interpretative ale arheologiei în evaluarea proceselor culturale în Epoca Bronzului din Europa. Omologiile sunt criticate în acest caz pentru „cauzalitatea” implicată printr-o asemenea abordare, cu ignorarea schimbărilor și interacțiunilor culturale (de pildă, „nucleul de interschimbabilitate culturală”, asociat în mod curent cu difuziunea indo-europenilor); pe de altă parte, analogiile vădesc o insuficiență a testării de ipoteze, cu un recurs „inductiv” la „pretinse similarități” (stratificarea socială în Bronzul european nu poate fi echivalată, doar în baza unor comparații ale riturilor funerare, cu organizarea tribală din Hawaii – cf. Duffy, 2010).

Am argumentat într-o discuție anterioară potențialul teoretic a ceea ce am numit „criterii antropologice ale apartenenței etno-culturale”, cu referire la *limba, etno-istoria, teritorialitatea, socialitatea, economia, ethos-ul și viziunea despre lume* – caracteristice grupurilor etnice din România (cf. Constantin, 2011). În grade diferite (depinzând de scopurile diverselor cercetări), asemenea trăsături sunt acreditate cu un rol de „substanțiere” în recunoașterea sau definirea factologică și procesuală a etnicității. Dincolo de terminologie și funcția sa denominativă, suntem acum interesați în cercetarea „formelor” sociale de cuprindere a identităților etno-lingvistice, mai precis a implicațiilor pe care localizarea (empirică și metodologică) a etnicității la nivel rural, urban și regional le are asupra proprietăților *omologice* și *analogice* ale tiparelor culturale de comportament.

ETNICITATEA RURALĂ

Avem în vedere mai întâi studiul grupurilor etno-culturale din mediul rural, atât în situațiile caracterizate prin „monoetnicitatea” unei comunități întregi, cât și în cele în care este vorba de diversitatea etno-lingvistică și religioasă a populației sătești. Dacă *intercunoașterea* sau enculturarea tradițională pot contextualiza (în mod ipotetic) *viața de la țară*, interesul cercetării constă în precizarea raportului dintre asemenea trăsături etnografice ale „autohtoniei” și impactul modelelor culturale exogene (fie într-un trecut al istoriilor populare, fie în devenirea recentă a satelor din România).

Folosirea *limbii materne* este activă la *căldărarii* din „Căleni” (cf. Hasdeu, 2004), *căldărarii* din Brateiu, *tătarii* din Cobadin și Independența (Constantin, 2010), *turcii* din Bașpunar (cf. Chirițoiu *et al.*, 2009), *lipovenii* din Carcaliu (cf. Capoți *et al.*, 2009) românii din Sântana (Chelcea, Lățea, 2000), *sașii* din Michelsberg-Cisnădioara (cf. Constantin, 2010), *secuii* și *țigani* dintr-un sat din Secuime (cf. Töhötöm, 2004). Lipovenii din Mahmudia alcătuiesc grupuri de *popovți* – cu preot și recunoașterea necesității preoților, și *bespopovți* – cu oficierea slujbelor de către dascăl sau diacon [*nastavnik*]); „interferența lingvistică” între lipoveni și români, ucraineni, turci, tătari și bulgari este o altă trăsătură a comunității locale (Titov, 2009). Inițiative de revitalizare etno-lingvistică sunt semnalate la lipovenii din Carcaliu (cu învățarea cântecelor bisericești în slavona veche, cf. Capoți *et al.*, 2009). Sub raport etnonimic, romii *căldărari* de la Căleni se disting („cu dispreț”) de *rudarii* și *geambașii de vatră* din localități învecinate, ce nu mai stăpânesc meșteșugul prelucrării aramei (cf. Hasdeu, 2004). Termenul *kazandži* (Cuza Vodă) este deopotrivă un endonim și un technonim. În mod similar, endonimul *căldărari* (Brateiu-Sibiu) ajunge să desemneze deopotrivă grupul etnic, grupul de meșteșugari și chiar grupul familial (cf. Constantin, 2010). La Bașpunar, distincția *musulmani-români* prevalează asupra celei dintre *turci*, *tătari* și *români* (cf. Chirițoiu *et al.*, 2009); toți acești termeni își păstrează însă o valoare etnonimică la Cobadin (cf. Constantin, 2010); religia conferă identitate endonimică și în cazul [ungurilor] *romano-catolici* și *reformați* din Zăbala (cf. Șerban, 2000). La Carcaliu, autodefinirea etnică „ezită” între denumirile de *ruși*, *ruși lipoveni*, *ruși staroveri* și chiar *români* (cf. Capoți *et al.*, 2009). Românii de la Sântana-Arad sunt diferențiați în *comlăușeni* (localnici), *coloniști* (veniți din Criș, Beiuș, Ineu), *crișeni* (din Bihor) și *vinituri* (din Maramureș, Bistrița-Năsăud, Moldova), iar toți aceștia conviețuiesc cu [șvabi] *nemți* și *țigani* (cf. Chelcea, Lățea, 2000); pentru șvabi, la fel ca pentru *sașii* de la Michelsberg-Cisnădioara (cf. Constantin, 2010), etnonimul are semnificații teritoriale în legătură cu regiunile germane Suabia și, respectiv, Saxonia. La Zăbala (județul Harghita), bilingvismul maghiar-român (cu prevalența limbii maghiare) este considerat drept o „datorie morală” printre grupurile locale de *secui*, români și țigani (cf. Șerban, Dorondel, 1999–2000). Într-un alt sat din „Secuime” (tot din județul Harghita), locuit de *secui* și țigani, aceștia din urmă nu

vorbesc o limbă proprie sau vreun dialect învățat într-o localitate învecinată (cf. Töhötöm, 2004).

Evocările lipovenilor din Carcaliu rememorează migrația strămoșilor lor (cauzată de „prigonirea” credinței acestora) din Rusia, „pe la 1650” (cf. Capoți *et al.*, 2009). Sursele documentare confirmă importanța „memorială” a persecuțiilor religioase medievale în cazul lipovenilor din Mahmudia (cf. Titov, 2009). Statutele scrise ale Vecinătăților săsești aveau o vechime de sute de ani, ca în cazul organizației *sașilor* de la Archita, cu articole statutare redactate în 1668 (cf. Pozsony, 2003; despre conștiința publică a sașilor din Michelsberg privind colonizarea medievală a acestui grup, vezi Constantin, 2010). Vechimea meșteșugurilor tradiționale ale grupurilor etnice este estimată, dintr-o perspectivă etno-istorică, la „300–350 ani” (în cazul ceramicii secuiești de la Corund-Harghita), „400 ani” (prelucrarea aramei la *căldărarii* din Brateiu-Sibiu) și la „cinci-șase generații” (curelăria turcească de la Cobadin-Constanța; fierăria turcească din Bașpunar este, de asemenea, transmisă intergenerațional); dincolo de aceste aproximări, doar ceramiștii *secui* conservă în arta lor un mit al originilor etnice (*Vânătoarea Regelui Ladislau* – cf. Constantin, 2010). *Sașii* din Michelsberg păstrează memoria organizării lor comunitare tradiționale (*Nachbarshaft*), activă încă prin participarea multora din vârstnicii de azi, în anii 1980 (cf. Constantin, 2010). Există informații documentare despre cele mai multe din comunitățile discutate aici (atestarea satului *Comlăuș* la 1335, cu conștiința autohtoniei românilor *comlăușeni* și a *romilor* [cf. Chelcea, Lățea, 2000]; date privind familiile nobiliare maghiare de la Zăbala, din anul 1602 [cf. Șerban, Dorondel 1999–2000]. Din punct de vedere etno-istoric, la Zăbala doar *secuii* sunt cei ce au conservat legende (narațiuni cu un caracter militar și nobiliar, completate cu acte imperiale de înnobilare [înscrișuri pe „piele de câine”, potrivit tradiției]) ale întemeierii satului; cât privește evocările genealogice ale românilor nou-veniți, acestea amintesc zonele de proveniență ale acestora (Vrancea, Buzău, Dâmbovița, Făgăraș), angajarea strămoșilor lor ca păstori ai unui conte maghiar local, apoi cumpărarea de pământ în sat (cf. Șerban, Dorondel, 1999–2000). „Memoria colectivă” reține amintirea „târgului Sanktanna” la anul 1748, cu „venirea *nemților* [coloniști șvabi ai monarhiei habsburgice] ce au tras la câmp, primiți cât se poate de bine de români”; aceeași tradiție orală susține că *nemții* au fost „ajutați prin lege” la Sântana, „și-n timpul austro-ungarilor, și după Primul Război Mondial”; șvabii de la Sântana, la fel ca *sașii* din Michelsberg, au cunoscut experiența deportărilor în Siberia și Bărăgan, dar și mutarea *coloniștilor* și *viniturilor* în casele *nemțești*, în perioada socialistă (cf. Chelcea, Lățea, 2000; Constantin, 2010).

„Dihotomia teritorială” de la Zăbala dintre „satul de sus” (*Felszeg*) și „satul de jos” (*Alszege*) are o „relevanță identitar-etnică” pentru grupurile locale de *secui*, români și țigani, oglindită și de amplasamentul celor mai vechi biserici de la Zăbala (catolică [apoi reformată] în secolele XIII–XIV, ortodoxă în secolul al XVIII-lea, romano-catolică în 1865 și nou-ortodoxă în 1943); toponimia locală (*Ulița*

Românească, Ulița țigănească) reflectă tendințe ale evoluției teritoriale locale (cf. Șerban, 2000), cu părțile vestice, sudice și estice ale satului locuite de *secui*, cu zona de nord locuită de români, și cu extremitatea estică locuită de țigani (cf. Constantin, 2004). Caracterizați în trecut prin nomadism, *căldărarii* de la Brateiu-Sibiu și rudarii de Băbeni-Vâlcea au acum cartiere proprii, la margine de sat, în timp ce Corund-Harghita și Bașpunar-Constanța sunt caracterizate prin „omogenitate etnică” maghiară și, respectiv, turcească (Constantin, 2010). „Legile interne ale proprietății și uzului terenurilor nu lasă loc țăganilor decât la marginea satului”, și în cazul unei alte localități cu coabitare *secui-țigani* din Secuime (județul Harghita – cf. Töhötöm, 2004).

Organizarea social-genealogică pe *neamuri* este comună tuturor celor trei etnii ale satului Zăbala, cu diferențe în structurarea neamurilor mari (14–20 familii: 64% români, 25% secui, 11% țigani), medii (8–12 familii: 49% români, 38% secui, 17% țigani) și mici (4–7 familii: 83% secui, 12% români, 5% țigani); comportamentul liniar al românilor este interpretat ca o trăsătură „economică adaptativă” (45% din neamurile mari românești au venituri în bani, față de 27,5% dintre secui, și niciun neam de țigani); în schimb, „agregarea maghiarilor în neamuri mici” este explicată prin nevoia acestora de preservare a moștenirilor funciare; dacă exogamia locală este „etnic distribuită” între maghiari (70%), români (23%), și țigani (7%), nășia este o instituție caracteristică doar românilor (60%) și maghiarilor (40%), cu o funcție de „consolidare și extindere a legăturilor genealogice” (cf. Șerban 2000). Meșteșugarii ceramiști maghiari de la Corund-Harghita au întemeiat recent o asociație profesională – *Eletfa* („Pomul Vieții”) – cuprinzând un număr de 20 de olari, cu președinte, secretar, cotizație și întruniri periodice; în colaborare cu primăria locală, *Eletfa* organizează la Corund un târg anual de artizanat (cf. Constantin, 2010). Într-un alt sat din Secuime, după 1990, *secuii* și *țiganii* reactivează în mod separat sistemul tradițional de întraajutorare comunitară – *kalaka*, claca – în agricultură, construcția caselor, transportul lemnului, nuntă și funeralii, rămâne separat pe fiecare etnie, chiar și în cazurile în care reprezentanții celor două etnii sunt vecini (cf. Töhötöm, 2004). Autoritatea liderului tradițional al comunităților de romi – *bulibașa* – este menționată în cazul țăganilor din Zăbala (cf. Șerban, 2000). Diminuarea autorității sfatului tradițional (*Kris*) și (mai ales) „accentuarea inegalității dintre genuri” sunt elemente ale regresului ce caracterizează actualmente socialitatea căldărarilor de la Căleni, cu o „spirală a îmbogățirilor” la bărbați și o „escaladare a mercantilizării și instrumentării” la femeile locale (cumpărate în bani sau în aur și, apoi, „cantionate exclusiv în roluri domestice”, în afara procesului de producție (cf. Hasdeu, 2004). Deși exogamia era „blamată în trecut” de biserica locală de rit vechi, lipovenii din Carcaliu înregistrează în prezent o creștere a numărului de căsătorii mixte (cu români), condiționate de adoptarea ritului *staroverilor* (cf. Capoți et al., 2009). Dimpotrivă, o endogamie etnică este în continuare caracteristică pentru lipovenii *bespopovți* din Mahmudia (cf. Titov, 2009).

Grupurilor etnice le sunt proprii atât ocupațiile tradiționale (artizanatul în aramă al *căldărarilor* de la Căleni [Hasdeu, 2004], cel al *căldărarilor* de la Brateiu [Constantin, 2010], și cel al *kaldarași-lor* și *kazandži-lor* de la Cuza Vodă [Erolova, 2010], împletitul nuielor la *secuii* și *țigani* dintr-un sat din Secuime (Töhötöm, 2004), fierăria la *turcii* din Bașpunar, curelăria la *turcii* din Cobadin (Constantin, 2010), olăritul *secuilor* din Corund (Constantin, 2010), cât și reorientări sau specializări profesionale moderne (migrația forței de muncă lipovenești de la Carcaliu peste hotare [Capoți *et al.*, 2009]; comerțul *căldărarilor* din Căleni cu aluminiu [*cf.* Hasdeu, 2004]; tâmplăria (*tătarii* din Independența, *turcii* din Cobadin [*cf.* Constantin, 2010]). La Zăbala, conform tradiției orale locale, familiile de migranți români ar fi lucrat la început (din lipsă de pământ și de animale), pentru contele maghiar local; românii își păstrează aici un „monopol în creșterea oilor”, ocupație socotită o „marcă de identificare etnică”; după 1990, locuitorii *secui* și români ai Zăbalei și-au împărțit după 1990 terenurile arabile sătești (*cf.* Constantin, 2004). Exclusivitatea patronajului maghiar în raporturile de muncă dintr-un sat din Secuime încetează odată ce unii *țigani* se reorientează către agricultură, cu „acces de uz” la terenuri în paragină sau la pășuni, în vreme ce anumiți *secui* deprind împletirea nuielor – meșteșug considerat o „caracteristică etnică” în legătură cu comunitatea țăganilor locali (*cf.* Töhötöm, 2004). Relații economice cu românii sunt angajate de căldărarii din Căleni (comerțul cu aluminiu). În plus, rudarii din Dragomirești devin „clienți” ai sașilor din sudul Transilvaniei („lucrul pământului în schimbul banilor”), iar căldărarii din Căleni cumpără aluminiu de la romii vătrași. În cazul Sântana, *nemții* sunt renumiți atât ca „meseriași” în industria urbană, cât și pentru „hărnicia” lor în muncile câmpului (fără a fi, totuși, cosași „la fel de buni” ca moșii); în contextul anilor 1980, șvabii ce ajung să emigreze revin cu cadouri pentru co-etnicii lor din comună, iar românii se adresează populației co-naționale din Ungaria, în cadrul *micului trafic* transfrontalier (*cf.* Chelcea, Lățeș, 2000).

Vestimentația populară (pantaloni negri, cămașa fără guler, brâul de lână colorat; fustele lungi, largi și colorate...), ciorba lipovenească din carne și legume (*șci*), la Carcaliu – sunt tot atâtea elemente ale *culturii etnice* lipovenești (Capoți *et al.*, 2009). Dacă, pentru lipovenii din Mahmudia, ortodoxia de rit vechi rămâne principala trăsătură a identității etnice, o divergență doctrinară ca acceptarea sau excluderea preoției este responsabilă pentru sciziunea *popovților* de *bespopovți*; în planul culturii materiale a aceleiași comunități, soba-pat (*lijanca*) și baia (*bania*) sunt în continuare resurse ale reprezentativității etnografice (Titov, 2009). „Poarta secuiască” și „nunta secuiască”, ca și „Vânătoarea Sfântului Rege Ladislau”, sunt teme reprezentativ-etnice ale ceramiștilor *maghiari* de la Corund (*cf.* Constantin, 2010). La *turcii* din Bașpunar și *tătarii* din Cobadin, piesele de vestimentație etnică (muzeificate la nivel local) sunt reinvestite simbolic în cadrul unor festivaluri ale grupului amintit (*cf.* Constantin, 2010). *Sașii* din Michelsberg evocă participarea bisericii luterane și a preoților locali la activitățile Vecinătăților locale (*cf.* Constantin, 2010). La Sântana, *nemții* ce emigrează în Germania (la fel ca *sașii* din

Michelsberg) își abandonează în majoritate casele; șvabii rămași continuă însă o sărbătoare comemorativă estivală – *Kirckweich* – legată de reconstrucția bisericii romano-catolice locale, în anul 1868, după un incendiu; în același sat, pentru evitarea excluziunii și a condiției de „credincios de rangul doi”, unii din *țigani* locali trec la cultul penticostal (cf. Chelcea, Lățea, 2000). Pentru căldărarii din Căleni, ghicitul și „farmecele” (*datul cu cărți, lucrul cu Necuratul*) sunt „competențe feminine” tradiționale, încă actuale, deși „dezinvestite simbolic”; portul femeilor rome – fuste, basmale colorate, colier cu *mahmudele* – continuă să fie tradițional (cf. Hasdeu, 2004). La *kaldarași*-i din Cuza Vodă, casele placate cu marmură, și cu turnulețe și cu fronton triunghiular, sunt un „indicator al specificului etnic” (cf. Erolova, 2010). Atât în context de omogenitate etnică (Bașpunar), cât și de multiculturalitate (Cobadin), meșteșugurile tradiționale sunt asociate cu artizani turci (fierăria și, respectiv, curelăria – cf. Constantin, 2010). Promovarea turistică a comunității de la Bașpunar recurge (cu susținerea Uniunii Democratice a Turcilor) la un „repertoriu de simboluri” ale etnicității locale, prin popularizarea gastronomiei tradiționale turcești și amenajarea unei cafenele (cf. Chirițoiu *et al.*, 2009; Constantin, 2010); același sens de „revitalizare culturală” îl afirmă festivalurile etnice organizate la Carcaliu de Comunitatea Rușilor Lipoveni (cf. Capoți *et al.*, 2009).

Căldărarii din Căleni se află într-un raport de subordonare față de romii înstăriți din localitățile Noroiieni și Turulești. Turcii din Bașpunar afirmă conștiința unei „superiorități” față de tătarii învecinați (pe care îi consideră „fără țară” prin „a-și fi vândut steagul” – cf. Chirițoiu *et al.*, 2009). Căldărarii din Brateiu își prezintă *cazanele* din aramă ca „însemne comunitare inconfundabile” cu artefactele *gaborilor* din Târgu Mureș. Artefactele curelarului turc din Cobadin și cele ale fierarului turc din Bașpunar sunt cumpărate nu doar de co-etnicii acestora, ci și de români și, respectiv, români, tătari și aromâni (Constantin, 2010). Unul dintre motivele ornamentale recurente în ceramica secuiască de la Corund – *Hàzi Áldás*, „Binecuvântarea casei” – este redat de olarii maghiari locali și în ungurește, și în românește (cf. Constantin, 2010). Într-un sat de *secui* și *țigani* din Secuime, căsătoriile mixte (foarte rare totuși) sunt interpretate ca o tendință de „mascare a apartenenței etnice”; în același caz, *țigani* locali angajează relații de negoț cu *secuii* din satul învecinat Corund (cf. Töhötöm, 2004). La Zăbala-Covasna, bilingvismul maghiar-român este trăit ca o „datorie morală” a grupurilor locale de *secui*, români (și țigani), cu o „flexibilitate” a românilor (minoritari, în acest caz) în a învăța limba maghiară (Șerban, Dorondel, 1999–2000); în cimitirul maghiar local, s-a produs un amestec recent al mormintelor catolice și protestante (Șerban 2000). *Kurban Bayram* este o sărbătoare comună turcilor și tătarilor din Independența și Bașpunar (Constantin, 2010). Curelăria turcească din Cobadin este echivalată tehnic cu meșteșugul similar al aromânilor (*machedoni*) din Cogeaalac (Constantin, 2010). Printre românii de la Sântana, un contrast „intra-etnic” apare între „corcirea” *comlăușenilor* (deși, altminteri, „buni gospodari”) și „puritatea” *coloniștilor* moți (cf. Chelcea, Lățea, 2000).

ETNICITATEA URBANĂ

„Orășenimea” este asociată în mod generic cu heterogenitatea socială a unor locuitori „modernizați” din punct de vedere educațional și profesional, așa cum *multietnicitatea* și *interculturalitatea* apar drept coordonate definitorii ale vieții urbane. Cu atât mai semnificative pot fi atunci realitățile etnografice ale conservatorismului, învecinării, contactului, schimbului, hibridizării sau conflictului cultural între comunitățile etno-lingvistice din orașele țării noastre.

Aromânii din Constanța conservă exonime ca *fârșeroți*, *cutzovlahi*, *cipani*, *văriareni*, *grămușteni* (Iosif, 2009), iar comunitatea aromânească din Călărași este și astăzi desemnată drept „grămușteni” (cf. Precladite, 2011); deși graiul aromânesc continuă să reprezinte o „sursă a conștiinței etnice”, cu perpetuarea endonimului *armân*, folosirea sa nu conferă o atare identitate celor lipsiți de o dublă descendență aromânească (Precladite, 2010). Într-un alt oraș (Roman-Bacău), în condițiile unui conservatorism lingvistic al populațiilor locale de lipoveni și de romi, aceștia din urmă se împart în *căldărari*, *zlătari*, *muzicanți*; (și) cu sprijinul statului român, cursuri de limba rusă și proiecte de alfabetizare *romani* sunt derulate pentru grupurile minoritare amintite (cf. Flenchea, 2009).

Mărturiile identitare ale aromânilor din Constanța și Călărași redau informații despre o „origine plasată pe un alt teritoriu [*Grecia, Macedonia, Bulgaria...*]”, reflectând uneori conștiința anteriorității față de români („ca vechime, românii adevărați sunt armânii...”); istoria orală a acestui grup reține și amintirea persecuțiilor comuniste la adresa celor acuzați de antecedente legionare (cf. Precladite 2010). Țiganii din Roman rememorează amintirea deportării lor în Transnistria, din perioada celui de-al Doilea Război Mondial (cf. Flenchea 2009).

Pe lângă perpetuarea unor exonime cu semnificație teritorială – *fârșeroți*, *grămușteni* etc. – comunitatea aromânilor constănțeni se autodefineste (retrospectiv) și prin cele două „translații” spațiale din perioada interbelică (imigrarea câtorva mii de familii aromânești din Balcani în Dobrogea, între anii 1925–1932), și din anii socialismului românesc (mutarea masivă a populației de aromâni dinspre ruralitatea dobrogeană către centrele urbane locale – cf. Iosif, 2009, Precladite, 2010); în Constanța, două cartiere – Tomis Nord și Palazu Mare – sunt descrise ca fiind „preponderent aromânești” (Iosif, 2009). La Sighișoara, după plecarea multora din sași în Germania, după 1989, s-a petrecut o „regrupare” a Vecinătăților tradiționale locale, în fapt o restrângere a numărului acestora de la opt, la două (cf. Schiltz, 2003). *Căldărarii* din Roman sunt concentrați în cartierele Strada Nouă și Mihai Viteazul; în același oraș, lipovenii au la rândul lor cartiere proprii (cf. Flenchea, 2009).

Vecinătățile feminine săsești (*Frauennachbarschaften*) din Sighișoara, cu „rolurile” lor interne (*Mama de Vecinătate, casiera, femeile de Zecime...*) și cu atribuții specifice (distribuirea de ajutoare umanitare, pregătirea meselor „vecinilor”, organizarea funeraliilor...) impun prin „convivialitate” și „legături

[sociale] necalculate”, diferite de rigoarea contractuală a Vecinătăților de bărbați (cf. Schiltz, 2003). Aromânii din Constanța își întemeiază apartenența comunitară pe articularea a trei instituții „etnice” de rudenie, și anume *soia* (înrudirea bilaterală, *taifa* (genealogia patrilineară), și *fumalia* (copiii cuplului, „totalitatea descendenților cu o origine comună în cadrul ansamblului” – cf. Iosif, 2009). Endogamia (ca practică de alianță matrimonială aromânească, adusă din Macedonia istorică) a continuat să reprezinte până la sfârșitul anilor 1970 un comportament de conservare familială a religiei, limbii și tradițiilor aromânilor *grămușteni* din Călărași; renunțarea ulterioară la această orientare maritală este resimțită tocmai ca abandon al unei „strategii identitare” a grupului etno-lingvistic amintit (cf. Precladite, 2011). *Căldărarii* din Roman continuă să respecte autoritatea *bulibașei*, conducătorul lor tradițional (cf. Flenchea, 2009).

Industria alimentară și comerțul urban sunt specializări productive și concurențiale ale structurilor parentale aromânești din Constanța, cu o dezvoltare postsocialistă deopotrivă activată prin „rețele economice extracomunitare” [Iosif, 2009]. După 1989, migrația în străinătate a unora din membrii grupurilor de țigani din Roman are caracterul unei conversii economice adaptative (Flenchea, 2009).

Apartenența etnică a lipovenilor din Roman se exprimă prin participarea majorității comunității locale la botez, nuntă și înmormânare (conform cu ortodoxia de rit vechi, în pofida convertirii recente a unor membri ai acestui grup la culte neo-protestante – cf. Flenchea, 2009). Grupurile de țigani din Roman au rămas în anumite cazuri necreștinate până la începutul secolului XX (Flenchea, 2009). În Constanța, femeile din grupul *kazandži*-lor practică vrăjitoria (cf. Erolova, 2010). La aromânii din Constanța, „sensul și circuitele” schimbului matrimonial de daruri evidențiază un „cult al bogăției” printre membrii acestei comunități, cu etalarea puterii economice și prestigiului public al grupurilor de rude asociat căsătoriei (Iosif, 2009). După ce, în perioada postbelică, au dezvoltat o „strategie de ascundere” a identității lor culturale, aromânii din Constanța își conturează în prezent un orizont de alteritate față de români, materializat în utilizarea recipocă a exonimelor (*machedoni* [aromâni] – *mucani* [români]), recunoașterea dialectului aromân ca „limbă” de către Consiliul Europei (1999), declararea apartenenței aromânești de către un număr de 25 053 persoane (în 2002) față de 982 (în 1977) etc. (Precladite, 2010).

ETNICITATEA REGIONALĂ

Spre deosebire de *orizontul monografic* – rural și urban – al lucrărilor sus-menționate, anumite studii asupra etnicității din România sunt elaborate mai curând la o *scală regională*, cu acoperirea mai multor comunități etno-lingvistice. În asemenea cazuri, problematizarea diferă nu atât prin obiectivele anchetei, cât prin demersul comparativ, înscriind particularitățile etnografice ale identității etnice într-un registru interpretativ mai general, despre apartenența, proveniența sau permanența faptelor culturale.

Deși (la recensământul din 1992), 36% din cei 6 938 de locuitori ai Oituzului și 59,1% din cei 3 550 de locuitori de la Frumoasa (ambele – sate în județul Bacău) au declarat limba maghiară drept „limbă maternă” (în condițiile bilingvismului, în raport cu restul locuitorilor românofoni) și, în pofida utilizării alternative a etnonimului *ceangău* (atestat încă de la 1780), autoidentificarea locală cea mai frecventă a populației amintite este aceea de *catolici* (Șerban 2004; 2009). Prin referire etnonimică la regiunea (probabilă) de proveniență (Saxonia Inferioară, *Niedersachsen*), *sașii* din localități sud-transilvănene (precum Cislădie-Heltau și Cislădioara-Michelsberg) se disting de *landlerii* din satele Apoldu de Sus, Cristian și Turnișor (în aceeași zonă a județului Sibiu, originari din Austria secolului al XVIII-lea, cf. Sedler 2005). Căldărarii dobrogeni sunt prezentați printr-o suită de endonime, printre care *kaldarași*, *kangliari*, *kazandži*.

„Memoria mitică” a *catolicilor* de la Frumoasa-Bacău asociază (prin legende) toponimul sătesc fie cu domnitorul moldovean Ștefan cel Mare, fie cu regele maghiar Ștefan cel Sfânt (cf. Șerban, 2009). „Haina de *landler* și biserica fortificată” devin (în anii 1980) „puncte de orientare” pentru istoria identității colective a acestui grup etnic, „sub semnul normelor protestante”, de-a lungul a 250 de ani petrecuți în sudul Transilvaniei, cu memoria recentă a persecuțiilor politice postbelice (cf. Sedler, 2005).

În satele mixte cu *catolici* și *ortodocși* moldoveni (cu origini medievale documentate istoric în Secuime), *extinderea teritorială a exogamiei* indică următoarele variabile: *pe localități învecinate* (tendință exogamică mai pronunțată a ortodocșilor din ambele sate), *pe localități la nivelul județului Bacău* (în căsătoriile exogame ale *catolicilor* de la Frumoasa, partenerii provin din aria medie, în vreme ce în alianțele exogamice mixte, aceștia se recrutează din aria extremă; la Oituz, extinderea exogamiei zonale a *catolicilor* se produce la nivelul unor localități din jurul orașului Bacău), *pe localități din afara județului Bacău* (o „arie a căsătoriilor mixte” la Frumoasa ce se suprapune în întregime cu aria exogamică a căsătoriilor ortodoxe; la Oituz, căsătoriile catolice extind cu 17 județe aria exogamiei maxime, în timp ce ortodocșii cu numai 7% – cf. Șerban, 2004). *Kaldarași*-i dobrogeni (bunăoară, la Cuza Vodă sau Siliștră) locuiesc în mod obișnuit în cartiere mici sau pe aceeași stradă, în case vecine; cartiere separate sunt semnalate și în cazul rudarilor sau ȝiganilor turci din Constanța (cartierul Palazul Mare), Tulcea (cartierele Neptun, Plugarilor, Cariera), Siliștră (cartierul Suru Bair) etc. (cf. Erolova 2010).

Vecinătățile transilvănene ale *sașilor* includeau îndeobște bărbați căsătoriți, cu alegerea unui „tată” (sau „părinte”) „de zecime”, ajutat de un consiliu și un casier (pentru evidența contribuțiilor bănești ale vecinilor) etc. (cf. Pozsony, 2003). Date etnografice recente indică însă și activitatea unor Vecinătăți feminine la Sighișoara, constituite după modelul masculin, cu o „Mamă de Vecinătate” – *Nachbarschaftsmutter* –, o casieră, o scriitoare și femeile de Zecime (responsabile cu colectarea banilor); reuniunile „vecinelor” aveau loc (în paralel cu ale

bărbaților) în casa *Nachbarschaftsmutter* (cf. Schilz, 2003). În satele sibiene de *landleri* – Apoldu de Sus, Cristian și Turnișor – au fost organizate „de secole” fraternități și comuniuni premaritale ale tinerilor, *Bruderschaft* și *Schwesterschaft*, adevărate „uniuni sociale etnice, [...] după criteriul vârstei” (Sedler, 2005). Ca o consecință a opțiunii matrimoniale interconfesionale pe care comunitatea *catolicilor* de la Frumoasa-Bacău o face (începând cu mijlocul anilor '60) pentru parteneri ortodocși, numărul nașilor de cununie crește până la 7–8 perechi (cf. Șerban, 2004).

Vecinătățile feminine de la Sighișoara sunt implicate în muncile agricole pentru preotul local, precum și în distribuirea ajutoarelor sociale în comunitate (Schilz, 2003). Orientarea exogamică a locuitorilor catolici și ortodocși ai satelor Oituz și Frumoasa, din perioada 1920–2000, s-a dezvoltat într-un context ocupațional deopotrivă tradițional (olăritul) și modern (industrializarea), iar cristalizarea unei „identități civice și politice” a *catolicilor* de la Frumoasa-Bacău s-a „împletit” cu emanciparea economică a acestora (împroprietărirea funciară din 1864, 1921, 1945 – cf. Șerban, 2009). Migrația căldărarilor din Dobrogea la muncă în Occident, după 1989, este consemnată ca o adaptare profesională a acestei minorități (Erolova, 2010).

Adunarea generală a vecinilor sași (*Richttag*) și alegerile în Vecinătate aveau loc la sfârșitul carnavalului anual, iar admiterea avea drept criterii originea germană și religia luterană (cf. Pozsony, 2003); la Sighișoara, transmiterea sarcinilor din *Nachbarschaft* către alți „vecini” este condiționată încă de identitatea săsească a acestora (cf. Schilz, 2003). Ca „semn distinctiv al apartenenței la grupul etnic de *landleri*”, vestimentația tradițională devenea obligatorie la ritualul de maturizare religioasă (*Confirmarea*) a tinerilor *landleri*, cu piese ca haina de postav, baticul și pălăria; balurile tradiționale ale *landlerilor* au fost reluate în plin socialism românesc; politica socialistă de omogenizare culturală, precum și emigrarea multor *landleri* în Germania, au afectat actualitatea portului popular local (cf. Sedler, 2005). În satul Frumoasa (județul Bacău), comunitățile locale de *catolici* și ortodocși organizau hore distincte, până după Primul Război Mondial; autoritățile comuniste aveau să impună ulterior o singură horă (cf. Șerban, 2004).

Vecinătățile săsești transilvănene (de pildă, cele de la Senereuș) excludeau participarea românilor și romilor; în orașe ca Sighișoara și Brașov, încă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, *sașii* se opuneau participării maghiarilor și, respectiv, românilor la *Nachbarschaften*; deși administrația austriacă a insistat (cu secolul al XVIII-lea) ca Vecinătățile *sașilor* să includă și locuitori de altă etnie, românii și *maghiarii* din localitățile mixte și-au înființat propriile lor asociații de vecini (cu excluderea romilor, însă – cf. Mușlea, 1957; Pozsony, 2003). Cu un rol deosebit în „supraviețuirea culturală” a grupului sud-transilvănean al *landlerilor* din România, portul popular al acestora este diferit de cel al satelor de *sași* (de exemplu, *Gieb*, hăinuța din postav alb, la fetele săsoaice, și din postav închis, la fetele de *landleri* – cf. Sedler, 2005). În satele de *ceangăi* din Moldova, după 1960,

creșterea numărului de căsătorii dintre catolici și ortodocși (4,3% din căsătorii la Oituz, și 12,4% la Frumoasa) are drept corolar un echilibru numeric în aceste căsătorii (*ortodox-catolică* și *catolic-ortodoxă*), cu preluarea de către unul din soți fie a confesiunii catolice, fie a celei ortodoxe (cf. Șerban, 2004).

ANALOGII ȘI OMOLOGII ÎN ÎNCADRAREA RURALĂ, URBANĂ ȘI REGIONALĂ A ETNICITĂȚII

Actualitatea folosirii limbii materne este menționată la majoritatea grupurilor etnice în discuție (*căldărarii* din „Căleni”, *tătarii* din Cobadin și Independența, *turcii* din Bașpunar, *lipovenii* din Carcaliu, Mahmudia și Roman, ucrainenii din Sfântu Gheorghe, *landlerii* din Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor, *secuii* și *țigani* din Secuime, românii și șvabii din Sântana, sașii din Michelsberg, *țigani* din Roman, românii și maghiarii din Zăbala, *catolicii* din Moldova). Bilingvismul relevă instabilitatea relativă a grupurilor etno-culturale în folosirea limbii proprii (cu referențialitatea comună a limbii române, la *nemții* și românii din Sântana; la *secuii*, românii și țigani din Zăbala; la [maghiarofoni] *catolici* și [românofoni] *ortodocși* din Oituz și Frumoasa, la țigani și românii din Călărași; un alt caz este cel al folosirii variabile a limbilor română, asemenea cu „interferența lingvistică” dintre lipoveni, ucrainenii, turci, tătari și bulgari (Mahmudia). În aceste condiții, aromânii din Constanța, lipovenii și țigani din Roman și lipovenii din Carcaliu promovează anumite proiecte de revitalizare etno-lingvistică. Etonimele grupurilor etnice reflectă fie specializarea profesională a acestora (*căldărarii* și *geambașii de vatră* din Căleni, *căldărarii* și *muzicanții* din Roman, *căldărarii* și *kazandzii* din Dobrogea, *căldărarii* din Brateiu), fie proveniența lor locală, regională sau transnațională (aromânii *fârșeroși*, *cutzovlahi*, *cipani*, *vâriareni*, *grămușteni*, *rușii lipoveni*, *sașii*, *landlerii*, *șvabii*, *tătarii*, *turcii*, *secuii* și românii din Zăbala, precum și românii *comlăușeni*, *coloniști*, *crișăneni* și *vinituri*, la Sântana). Apartenența sau rânduiala religioasă (ortodoxia, ortodoxia de rit vechi, islamismul, romano-catolicismul) sunt redate etno-lingvistic în cazul [ungurilor] *romano-catolici* și *reformați*, *staroverilor*, *popovților* și *bespopovților* lipoveni, *musulmanilor* turci, *catolicilor* și *ortodocșilor* moldoveni.

Istoria populară (sub forma tradițiilor orale și a unor narațiuni etno-istorice) este caracteristică grupurilor de aromâni și germani (despre proveniență teritorială și persecuții politice), *comlăușeni* și *țigani* (autohtonie), *secui*, *catolici* și *ortodocși* (originea etnică și sătească, vechimea meșteșugărească), turci (vechimea meșteșugărească), români (originea alogenă, autohtonie). Informațiile vernaculare despre trecutul etno-cultural sunt completate cu documente scrise privind *statutele* Vecinătăților de *sași* și actele imperiale de înnobilare ale maghiarilor, donațiile de robi „țigani”, precum și cu „istoricitatea tehnică” a portului tradițional *lander*, artizanatului maghiar, căldărar și turcesc.

Comportamentul teritorial al grupurilor etno-culturale are drept variabile disjuncția rural-urban și alogenia (migrația aromânilor dobrogeni; migrația românilor extracarpatici; migrația *catolicilor* intracarpatici; migrația rușilor lipoveni; colonizarea *sașilor*, *landlerilor* și *nemților*), amplasamentul rezidențial (Vecinătățile săsești și maghiare, cartierele „etnice” ale aromânilor din Constanța, căldărarilor din Brateiu și din Roman, lipovenilor din Roman, *kaldarași*-ilor dobrogeni, țiganilor din Secuime, romilor din Călărași). Alte trăsături semnificative aici sunt perpetuarea unor exonime cu semnificație teritorială (la aromâni), „omogenitatea” etnică (a maghiarilor din Corund, turcilor din Bașpunar), dihotomia teritorial-confesională sătească (*secuii* și românii din Zăbala), variabilitatea teritorial-matrimonială a *catolicilor* și *ortodocșilor* ceangăi din Oituz și Frumoasa.

Etnicitatea vedește o „conformație” socială variabilă, cu modele de coeziune comunitară (Vecinătățile săsești și maghiare, fraternitățile tinerești ale *landlerilor*, asociația olarilor maghiari, sistemul aromânesc de rudenie), dar și cu fenomene de relativă dezarticulare a grupului (căsătoriile mixte ale lipovenilor, inegalitățile de gen și criza „autorității consultativ-reprezentative”, cu menținerea doar a celei individuale, la grupurile de romi). Multiculturalitatea implică fie distinctivitate etnică, prin structurarea parentală pe grupuri genealogice (români, *secuii*, țigani), prin nașie (români, *secui*) și la nivelul organizării tradiționale de „clacă” (maghiarii, țiganii), fie schimbul sau mobilitatea identitară, prin exogamie (*secui*, maghiari, țigani) și căsătoria mixtă interconfesională (*catolicii* și *ortodocșii* din Moldova).

Din punct de vedere economic, grupurile etnoculturale se caracterizează în primul rând prin îndeletnicirile lor tradiționale (curelăria *turcilor*, artizanatul în aramă la *căldărari*, artizanatul ceramic la *secui*, împletitul nuielilor la *secui* și *țigani*, păstoritul și cositul la români). Tendința ocupațională către „piața muncii” sau profesiunile moderne este consemnată în cazuri ca migrația forței de muncă peste hotare (lipoveni, căldărari), comerțul urban la aromâni și comerțul cu aluminiu al *căldărarilor* din Căleni, tâmplăria la *turci* și *tătari*, industria urbană la *catolici* și *nemți*, „micul trafic” transfrontalier la români. În anumite împrejurări (riturile de trecere la „vecinii” *sași* și *maghiari*), economia își păstrează un caracter autarhic, sau „intra-etnic”; de cele mai multe ori, este vorba însă de raporturi economice inter-etnice (comerțul cu aluminiu dintre *căldărari*, *vătrași* și români, negoțul artizanal dintre *țigani* și *secui* (la fel și între turci și români, tătari, aromâni), serviciile agro-pastorale ale românilor pentru *secui*, „inter-schimbabilitatea agro-meșteșugărească” dintre *secui* și *țigani*).

Ethos-ul comunităților etno-culturale sau multietnice este exprimat mai ales sub forma atașamentelor și identităților religioase: ortodoxia (la români), romano-catolicismul (la *catolicii* maghiarofoni), ortodoxia de rit vechi (lipovenii), romano-catolicismul și luteranismul (la *landleri*, *șvabi* și, respectiv, *sași*), romano-catolicismul și calvinismul (la maghiari), islamismul (turcii, tătarii, romii *turci*, *țigani turci*). Aceste coordonate confesionale sunt întrerupte de disputa dintre

popovților de *bespopovți* (la lipoveni), de anumite convertiri recente la neo-protestantism (la lipoveni și la țigani), și de elemente de religie populară (practici divinatorii și de vrăjitorie ale *căldărarilor* și *kazandži-lor*). Reprezentativitatea etnică a registrului vestimentar este specifică *lipovenilor*, *landler-ilor*, *turcilor*, *tătarilor* și *căldărarilor*, iar particularități de ordin etno-coregrafic sunt semnalate în satele de *landleri* și *ceangăi*. Cultura materială a etnicității este completată prin arhitectură (la lipoveni și *kaldarași*), simbolismul etno-identitar al schimbului matrimonial de daruri (la aromâni), gastronomie (la lipoveni) și producția meșteșugărească (la *secui*). Într-un plan „patrimonial” și turistic, costumația sau bucătăria etnică sunt în mod similar (re)descoperite prin inițiative curente de revitalizare etno-tradițională (turcii, lipovenii); elemente de abandon etno-tradițional sunt semnalate (în perioada postbelică) la *landleri* (vestimentația și atașamentul luteran) *sași* (renunțarea la organizarea Vecinătăților) și *nemții* din Banat (casele, ocupate de *vinituri*).

Alteritatea etno-națională reflectă mai întâi acele situații de distinctivitate etno-culturală cu un caracter (relativ) „intra-etnic” apar la aromâni (în raport cu românii), *landleri* (în raport cu *sașii*), *căldărari* (în raport cu *gaborii*), românii *comlăușeni* (în raport cu românii *coloniști*, *crișăneni* și *vinituri*), *căldărarii* în raport cu „romii înstăriți” și cu *geambașii de vatră* (Căleni), *căldărari* (Brateiu) în raport cu *gabori* (Târgu-Mureș), *lipovenii* în raport cu *bespopovții* și cu *popovții* (Mahmudia). În plan inter-etnic, alteritatea este exprimată fie ca inferioritate culturală (*căldărari* vs. „romi înstăriți”; țigani vs. maghiari; români *comlăușeni* vs. români *moți*), fie ca superioritate culturală (*sași* vs. români și țigani; români și *secui* vs. țigani; turci vs. tătari; *căldărari* vs. rudari și *geambașii de vatră*); o echivalență a artizanatului local apare între turcii din Cobadin și aromânii din Cogealac. Un conservatism etnic aparte (ca adaptabilitate cultural-politică) este semnalat în cazul *landlerilor* sud-transilvăneni; *tătarii* din Cobadin angajează deopotrivă inițiative de muzeificare și de reinvestire festivă a culturii lor tradiționale. Aculturația intervine ca proces de preluare a limbii (de către români, de la *secui*), a organizării sociale (vecinătatea de model săsesc, preluată de maghiari și români); circulația ritualului de comensalitate *kurban* (la *turci* și *tătari*, precum și la *kaldarași* dobrogeni) are, de asemenea, un caracter aculturativ. Pluralitatea lingvistică are un sens „artizanal” în ornamentica meșteșugărească (redată în limbile maghiară și română), așa cum reciprocitatea culturală capătă forme precum confesiunea religioasă (preluarea romano-catolicismului de către românii ortodocși și a ortodoxiei de către *ceangăii* romano-catolici) și ritualul funerar (la *secuii* romano-catolici și protestanți).

În *Tabelul* de mai jos, am sintetizat informația antropologică a bibliografiei românești a etnicității, potrivit proprietăților *omologice* și *analogice* ale unor *tipare culturale de comportament*, identificate (observațional sau analitic) fie în cadru rural, fie la nivel urban, fie, în sfârșit, în context regional.

OMOLOGII

Tipare de comportament	Etnicitate rurală	Etnicitate urbană	Etnicitate regională
Limba maternă	<i>secui</i> , români (Zăbala), <i>secui</i> (Corund), [unguri] <i>romano-catolici</i> și [unguri] <i>reformați</i> (Zăbala), <i>tătari</i> (Independența), <i>tătari</i> (Cobadin), români (Sântana), [șvabi] <i>nemți</i> (Sântana), <i>căldărari</i> (Brateiu), <i>căldărari</i> (Căleni), <i>secui</i> (Sat Secuime), <i>țigani</i> (Sat Secuime), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin), lipoveni (Carcaliu), lipoveni (Mahmudia), <i>sași</i> (Michelsberg)	aromâni (Constanța), aromâni (Călărași), <i>căldărari</i> (Roman), <i>sași</i> (Sighișoara), lipoveni (Roman)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor), [maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Etnonimie teritorială	români <i>comlăușeni</i> , <i>coloniști</i> , <i>crișăneni</i> și <i>vinituri</i> (Sântana), <i>secui</i> (Zăbala), români (Zăbala), <i>secui</i> (Corund), <i>secui</i> (sat din Secuime), <i>ruși lipoveni</i> (Carcaliu), <i>croai</i> (Carașova), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin), <i>tătari</i> (Cobadin), <i>tătari</i> (Independența), [șvabi] <i>nemți</i> (Sântana), <i>sași</i> (Michelsberg)	(Constanța), <i>sași</i> (Sighișoara), [aromâni] <i>fărșeroși</i> , <i>cutzovlahi</i> , <i>cipani</i> , <i>văriareni</i> , <i>grămușteni</i> (Constanța), [aromâni] <i>grămușteni</i> (Călărași)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Etnonimie profesională	<i>căldărari</i> (Căleni), <i>căldărari</i> (Brateiu), <i>kaldarași</i> , <i>kazandži</i> (Cuza Vodă)	<i>Căldărari</i> (Roman), (București), <i>kazandži</i> (Constanța)	
Etnonimie religioasă	<i>staroveri</i> (Carcaliu), <i>musulmani</i> turci (Bașpunar), [unguri] <i>romano-catolici</i> și [unguri] <i>reformați</i> (Zăbala), <i>bespopovți</i> , <i>popovți</i> (Mahmudia)		[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Tradiții despre originea etnică	<i>secui</i> (Corund)		

Tradiții despre originea locală	lipoveni (Carcaliu), <i>sași</i> (Michelsberg), <i>secui</i> (Zăbala), români <i>comlăușeni</i> , <i>țigani</i> (Sântana)		[maghiarofoni] <i>catolici</i> (Frumoasa), <i>maghiari</i> (Transilvania)
Tradiții tehnice	<i>secui</i> (Corund), <i>căldărari</i> (Brateiu), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin)		<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Omogenitate etno-teritorială	<i>secui</i> (Corund), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>căldărari</i> (Brateiu)	lipoveni (Roman), aromâni (Constanța)	<i>kaldarași</i> (Cuza-Vodă, Silistra)
Organizare comunitară tradițională	<i>secui</i> , <i>țigani</i> (Sat Secuime), <i>sași</i> (Michelsberg)	<i>sași</i> (Sighișoara)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Structurare genealogică	români, <i>secui</i> , <i>țigani</i> (Zăbala)		
Endogamie	lipovenii <i>bespopovți</i> (Mahmudia)	aromâni (Constanța), aromâni (Călărași)	
Nășie	români, <i>secui</i> (Zăbala)		[maghiarofoni] <i>catolici</i> , [românofoni] <i>ortodocși</i> (Frumoasa)
Ocupații tradiționale	<i>secui</i> (Corund), <i>secui</i> (sat Secuime), <i>țigani</i> (sat Secuime), români (Zăbala), români <i>comlăușeni</i> (Sântana), <i>căldărari</i> (Căleni), <i>căldărari</i> (Brateiu), <i>kaldarași</i> , <i>kazandži</i> (Cuza Vodă), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin)		
Organizare etno-[parental] profesională	<i>secui</i> (Corund)	aromâni (Constanța)	
Autarhie		aromâni (Constanța)	
Atașamente etno-religioase	[unguri] <i>romano-catolici</i> , [unguri] <i>reformați</i> (Zăbala), <i>secui</i> , români (Zăbala), <i>secui</i> (Corund), lipoveni (Carcaliu), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin), lipoveni (Mahmudia), <i>nemți</i> (Sântana), <i>tătari</i> (Independența), <i>tătari</i> (Cobadin), <i>sași</i> (Michelsberg)	aromâni (Constanța), aromâni (Călărași), <i>sași</i> (Sighișoara), lipoveni (Roman)	[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa), <i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)

Religie populară	<i>căldărari</i> (Căleni)	<i>kazandži</i> (Constanța)	
Vestimentație tradițională	lipoveni (Carcaliu), <i>căldărari</i> (Căleni), <i>căldărari</i> (Brateiu), lipoveni (Mahmudia), <i>tătari</i> (Cobadin)		<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Cultura materială a etnicității	lipoveni (Carcaliu), ucraineni <i>haholi</i> (Sfântu Gheorghe), lipoveni (Mahmudia), <i>secui</i> (Corund), <i>kaldarași</i> (Cuza Vodă), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>turci</i> (Cobadin)	aromâni (Constanța) <i>kaldarași</i> (Constanța)	<i>căldărari</i> (Dobrogea)
Etno-coregrafie			[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa), <i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Alteritate culturală intra-etnică	români <i>comlăușeni</i> ≠ români <i>coloniști</i> , <i>crișăneni</i> , <i>vinituri</i> (Sântana), <i>căldărari</i> ≠ „romi înstăriți” (Căleni) <i>căldărari</i> ≠ <i>geambași de vatră</i> (Căleni), <i>căldărari</i> (Brateiu) ≠ <i>gabori</i> (Târgu-Mureș), <i>lipoveni</i> ≠ <i>bespopovți</i> ≠ <i>popovți</i> (Mahmudia)	aromâni ≠ români (Constanța)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor) ≠ <i>sași</i>
Conservatorism etno-cultural	<i>tătari</i> (Cobadin)	aromâni (Constanța), aromâni (Călărași)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)

ANALOGII

Bilingvism și hibridizare dialectală	<i>secui</i> , români și țigani (Zăbala), români, [șvabi] <i>nemți</i> (Sântana), lipoveni (Mahmudia)		[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Revitalizare etno-lingvistică		aromâni (Constanța), lipoveni (Roman), <i>căldărari</i> (Roman)	
Persecuție politico-ideologică	<i>nemți</i> (Sântana), <i>sași</i> (Michelsberg)	<i>căldărari</i> (Roman), aromâni (Constanța)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Persecuție religioasă	lipoveni (Carcaliu), lipoveni (Mahmudia)	lipoveni (Roman)	

Alogenie etnică/migrație, colonizare	<i>căldărari</i> (Brateiu), <i>lipoveni</i> (Carcaliu), <i>românii</i> (Zăbala), <i>lipoveni</i> (Mahmudia), <i>sași</i> (Michelsberg), <i>români coloniști, crișăneni și vinituri; nemți</i> (Sântana)	<i>sași</i> (Sighișoara), <i>lipoveni</i> (Roman), <i>aromâni</i> (Constanța), <i>aromâni</i> (Călărași)	<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor), [maghiarofoni] <i>catolici</i> (Oituz, Frumoasa)
Marginalizare etno-rezidențială	<i>căldărari</i> (Brateiu), <i>țigani</i> (sat Secuime), <i>țigani</i> (Zăbala)	<i>căldărari</i> (Roman)	
Dihotomie teritorial-confesională	<i>secui</i> , <i>români</i> (Zăbala)		
Variabilitate teritorial-matrimonială inter-confesională			[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Dezarticulare socială	<i>căldărari</i> (Căleni)		
Exogamie	<i>români</i> , <i>secui</i> , <i>țigani</i> (Zăbala), <i>țigani</i> (sat Secuime), <i>lipoveni</i> (Carcaliu)	<i>aromâni</i> (Constanța), <i>aromâni</i> (Călărași)	[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Ocupații moderne	<i>lipoveni</i> (Carcaliu), <i>căldărari</i> (Căleni), <i>români</i> , [șvabi] <i>nemți</i> (Sântana), <i>turci</i> (Cobadin), <i>tătari</i> (Independența)	<i>aromâni</i> (Constanța)	[maghiarofoni] <i>catolici</i> și [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)
Schimburi interetnice	<i>căldărari</i> ↔ <i>vătrași</i> , <i>căldărari</i> ↔ <i>români</i> (Căleni), <i>români</i> ↔ <i>secui</i> (Zăbala), <i>secui</i> ↔ <i>țigani</i> (sat Secuime), <i>secui</i> (Corund) ↔ <i>țigani</i> (Sat Secuime), <i>turci</i> ↔ <i>români</i> , <i>tătari</i> , <i>aromâni</i> (Bașpunar), <i>turci</i> ↔ <i>români</i> (Cobadin)		
Revitalizare etno-tradițională	<i>lipoveni</i> (Carcaliu), <i>turci</i> (Bașpunar), <i>tătari</i> (Cobadin)		<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)
Convertire religioasă	<i>țigani</i> (Sântana)	<i>lipoveni</i> (Roman)	
Abandon etno-tradițional	<i>haholi</i> (Sfântu-Gheorghe), <i>sași</i> (Michelsberg), [șvabi] <i>nemți</i> (Sântana)		<i>landleri</i> (Apoldu de Sus, Cristian, Turnișor)

Alteritate culturală inter-etnică	turci (Bașpunar) [vs. <i>tătari</i>], țigani [vs. <i>secui</i>] (sat Secuime), români [vs. <i>nemți</i>] (Sântana), români, <i>secui</i> [vs. țigani] (Zăbala)		
Aculturație	<i>secui</i> > români (Zăbala), turci ≡ tătari (Independența, Cobadin), turci ≡ aromâni (Cobadin)		<i>kaldarași</i> ≡ <i>rudari</i> ≡ <i>țigani turci</i> (Dobrogea)
Plurilingvism artizanal	<i>secui</i> (Corund)		
Reciprocitate culturală	[unguri] <i>romano-catolici</i> ↔ [unguri] <i>reformați</i> (Zăbala)		[maghiarofoni] <i>catolici</i> ↔ [românofoni] <i>ortodocși</i> (Oituz, Frumoasa)

Criteriile antropologice ale apartenenței etno-culturale circumscriu astfel tipare specifice de comportament cu un conținut omologic, și anume: *limba* (folosirea limbii materne, etnonimia teritorială, etnonimia profesională, etnonimia religioasă), *etno-istoria* (tradiții despre originea etnică, despre originea locală și tradiții tehnice), *teritorialitatea* (omogenitatea etno-teritorială), *socialitatea* (organizarea comunitar-tradițională, structurarea genealogică, nașia), *economia* (ocupații tradiționale, organizarea etno-[parental] profesională, autarhia), *ethos-ul* (atașamentele etno-religioase, religia populară, vestimentația tradițională, cultura materială a etnicității, etno-coregrafia) și *viziunea despre lume* (alteritatea culturală intra-etnică, conservatorismul etno-cultural). Cât despre tiparele comportamentale cu caracteristici analogice, acestea corespund criteriilor amintite, după cum urmează: *limba* (bilingvismul și hibridizarea dialectală, abandonul lingvistic și revitalizarea etno-lingvistică), *etno-istoria* (persecuția politico-ideologică, persecuția religioasă, alogenia etnică/migrație, colonizare), *teritorialitatea* (marginalizarea etno-rezidențială, dihotomia teritorial-confesională și variabilitatea teritorial-matrimonială interconfesională), *socialitatea* (dezarticularea socială și exogamia), *economia* (ocupațiile moderne și schimburile interetnice), *ethos-ul* (revitalizarea etno-tradițională, convertirea religioasă), *viziunea despre lume* (alteritatea culturală inter-etnică, aculturația, plurilingvismul artizanal și reciprocitatea culturală).

Aceste tipare de comportament transpun practic un repertoriu al variabilității etno-culturale din România, conform cu informația etnografică a unor lucrări elaborate, așa cum am văzut, în cadre sau scale analitice rurale, urbane și regionale. Într-o atare clasificare, grupurile etnice apar în acord cu ocurența poziționărilor lor omologice și/sau analogice: asemănările și deosebirile dintre ele pot fi astfel evaluate sinoptic, din perspective metodologice juxtapuse.

O parte însemnată a etnonimelor de mai sus (*german*, *lipovean*, *ungur*, *român*, *rom*, *țigan*) au o valoare *exo-nominativă*, ce acoperă realitățile etnografice

(locale, zonale și multiculturale) ale unor *endonime* diverse ([germani] *landleri*, *nemți* [șvabi], *sași*; [lipoveni] *staroveri*, *popovți* și *bespopovți*; [unguri] *maghiari*, *reformați*, *romano-catolici*, *catolici*, *secui*; [români] *comlăușeni*, *coloniști*, *crișăneni*, *vinituri*); [romi] *căldărari*, *kaldarași*, *kazandži*, *gabori*, *geambași de vatră/vătrași*, *rudari*, *țigani*, *țigani turci*). De aceea, încercarea de clasificare a tiparelor comportamentale în conturul anumitor „paternități” etnice este condiționată de *distribuția categorială* a omologiilor și analogiilor dintre grupurile și sub-grupurile asociate acestora, precum și de raportul dintre o atare distribuție și localizarea rurală, urbană și regională a diverselor comunități etno-culturale.

Patru subgrupuri locale de germani (*landlerii* din Apoldu-Cristian-Turnișor, *nemții* din Sântana, *sașii* din Michelsberg și *sașii* din Sighișoara) au în comun o seamă de omologii (între *limba maternă*, *etnonimie teritorială*, *atașamente etno-religioase*) și analogii (*persecuție politico-ideologică*, *alogenie etnică/migrație și colonizare*, *abandon etno-tradițional*), ceea ce, în condițiile unui singur tipar cultural împărtășit în trei din cele trei cazuri (*organizarea comunitar-tradițională* a sașilor din Michelsberg și Sighișoara, și cea a landlerilor) sugerează aici o aparentă unitate etno-lingvistică. Cu toate acestea, restul tiparelor omologice izolate ale *landlerilor* (*vestimentație tradițională*, *etno-coregrafie*, *conservatorism etno-cultural*) și *sașilor* (*tradiții despre originea locală*), în raport cu absența unor asemenea trăsături la șvabi, *împreună* cu tiparul cultural comun celor trei subgrupuri (*organizarea comunitar-tradițională*) și cu proximitatea lor geografică, sunt argumente pentru o afinitate istorică a acestora și pentru deosebirea lor relativă de șvabi (în pofida contextului politic similar al colonizării habsburgice a *landlerilor* și *șvabilor*).

Între grupurile de lipoveni de la Carcaliu, Mahmudia și Roman există omologii de *limbă maternă*, *etnonimie religioasă* și *atașamente etno-religioase*, precum și analogii privind *persecuția lor religioasă* și *alogenia etnică/migrația lor istorică*. În schimb, omologia dintre *vestimentația tradițională* și aceea referitoare la *cultura materială a etnicității* intervin doar în cazul comunităților de la Carcaliu și Mahmudia; de asemenea, Carcaliu conservă tiparele culturale izolate ale *etnonimiei teritoriale*, *tradițiilor despre originea locală*, *exogamiei*, *ocupațiilor moderne* și *revitalizării etno-tradiționale*, iar Mahmudia pe cele ale *endogamiei*, *alterității culturale inter-etnice*, *bilingvismului* și *hibridizării dialectale*. În ceea ce privește grupul de la Roman, acesta este caracterizat printr-un tipar omologic izolat de comportament (*omogenitatea etno-teritorială*) și tot un singur tipar analogic (*convertirea religioasă*). Frecvența trăsăturilor omologice de comportament, în contrast cu numărul diferențelor culturale (majoritar analogice), sugerează o mai mare compatibilitate între comunitățile de la Carcaliu și Mahmudia (locuind în mediul rural și în perimetrul aceluiași județ), în raport cu grupul urban din Roman.

Trei grupuri rurale de români în tot atâtea contexte de multiculturalitate (Zăbala, Sântana și „românofonii” din Oituz și Frumoasa) își păstrează *limba maternă* în condiții specifice de *bilingvism* și *hibridizare dialectală*. Câteva

similitudini suplimentare apar între Zăbala și Oituz & Frumoasa (*atașamente etno-religioase, nășie, exogamie*), precum și între Sântana și Oituz & Frumoasa (*alogenie etnică/migrație și colonizare, ocupații moderne*). Pe de altă parte, românii *comlăușeni* de la Sântana (în conviețuire cu *nemții* și cu romii, dar și cu românii *crișeneni, coloniști și vinituri*) și românii *zabolani* din Secuime (ce trăiesc împreună cu maghiarii și cu țiganii) mai au în comun o singură omologie (*ocupații tradiționale*) și trei analogii (*migrație și colonizare, alteritate culturală interetnică, aculturație*); aceleași comunități conservă și tipare izolate (Zăbala: *structurare genealogică, dihotomie teritorial-confesională, schimburi interetnice*; Sântana: *etnonimie teritorială, tradiții despre originea locală, alteritate culturală intra-etnică*). În concluzie, interetnicitatea românească este regnoscibilă într-o anumită comuniune religioasă și de practici matrimoniale ale comunităților de la Zăbala și Oituz & Frumoasa (probabil și ca rezultat al unor fluxuri de migrație transcarpatice mai vechi, între cele două populații rurale). În rest, este vorba de „topografii” incoerente (Zăbala-Sântana; Oituz & Frumoasa-Sântana), lipsite de o relaționare directă, cu un mod de viață definit prin diversitate culturală locală și migrații regionale autonome.

Căldărarii din Brateiu și Căleni, împreună cu *kaldarași-i* și *kazandži-i* din Cuza Vodă și cu *kazandži-i* din Constanța sunt reuniți de o singură omologie (*etnonimia profesională*), în vreme între *căldărarii* din Căleni și Brateiu și *kaldarași-i* și *kazandži-i* de la Cuza Vodă sunt două omologii (*etnonimia profesională și ocupațiile tradiționale*). Cele mai multe tipare culturale comune (*limba maternă, etnonimie profesională, ocupații tradiționale, vestimentație tradițională, alteritate culturală intraetnică*: toate cu caracter omologic) există între *căldărarii* din Căleni și cei din Brateiu, în pofida distanțării locului de reședință (Mărginimea Sibiului, respectiv Câmpia Română). Similitudini de trei tipare culturale sunt consemnate între *căldărarii* din Brateiu și *kaldarași-i/kazandži-i* din Cuza Vodă (omologiile *etnonimiei profesionale, omogenității etno-teritoriale și ocupațiilor tradiționale*), iar seturi de câte două omologii apar în cazurile Căleni-Cuza Vodă și Brateiu-Cuza Vodă (*etnonimie profesională, ocupații tradiționale*), precum și între Brateiu și Constanța (*etnonimia profesională și religia populară*). Poate și ca un rezultat al vechiului nomadism (al căldărării de la Brateiu), „nucleul” de compatibilitate intraetnică include subgrupurile Brateiu și Căleni (o pondere mai mare a trăsăturilor omologice, în raport cu cele trei tipare analogice diferențiale: *alogenie/migrație, dezarticulare socială* [Căleni], *schimburi interetnice* (Căleni), *marginalizare etno-rezidențială* [Brateiu]). În contrast, comunitatea de la Cuza Vodă conservă caracteristici izolate (*cultura materială a etnicității și aculturația*) ce o deosebesc și mai mult, pe lângă numărul mic de trăsături omologice similare, de restul cazurilor.

Ansamblul etnic unguerească include în cazul de față comunitățile de la Corund (*secui*), Oituz și Frumoasa (*catolici* maghiarofoni), dintr-un Sat din Secuime (*secui*) și de la Zăbala (*secui*). Dintre acestea, subgrupurile Zăbala și Oituz,

Frumoasa fac dovada celor mai multe omologii (ale *limbii materne, etnonimiei religioase, tradițiilor despre originea locală, nășiei și atașamentelor etno-religioase*), cărora li se adaugă și trei analogii (ale *bilingvismului și hibridizării dialectale, exogamiei și reciprocității culturale*). Trăsături culturale echivalente sunt înregistrate și între Corund și Zăbala (*limba maternă, etnonimie teritorială*), Corund și Satul din Secuime (*limba maternă, etnonimia teritorială, ocupațiile tradiționale, schimburile interetnice*), Corund și Oituz, Frumoasa (*limba maternă*) și Zăbala și Satul din Secuime (*etnonimia teritorială și schimburile interetnice*). Corund se distinge însă prin șase tipare culturale proprii (*tradițiile despre originea etnică, tradițiile tehnice, omogenitatea etno-teritorială, organizarea etno-[parental] profesională, cultura materială a etnicității și plurilingvismul artizanal*). Alte tipare culturale izolate sunt semnalate în cazul Zăbala (*structurarea genealogică și dihotomie teritorial-confesională*) și Satul din Secuime (*organizarea comunitară tradițională*). Nu am putut stabili nicio omologie și nicio analogie între satul din Secuime și Oituz, Frumoasa, nici vreun tipar cultural distinct al celor două sate de *catolici*. În aceste împrejurări, o comuniune etno-culturală este reperabilă în primul rând între Zăbala și subgrupurile extra-carpătice ale *catolicilor* de la Oituz și Frumoasa; adăugăm aici și relaționarea „ocupațională” dintre Corund și Satul din Secuime. În contextualizarea acestor constatări, subliniem importanța *organizării sociale* (la Zăbala, Oituz, Frumoasa: *nășia, exogamia, reciprocitatea culturală*; cu adaosul *structurării genealogice și teritorial-confesionale* la Zăbala) și a *economiei meșteșugărești* (ceramica de la Corund; împletitul nuielilor, în satul din Secuime). În felul acesta, tiparele culturale distincte ale Zăbalei sunt convergente cu restul trăsăturilor similare cu Oituz și Frumoasa (ținând seama și de contextul de conviețuire interetnică ale acestor subgrupuri cu românii). Pe de altă parte, învecinarea și meșteșugurile tradiționale și negoțul de profil sunt temeiul unei interdependențe locale, tehnice, dintre Corund și Satul din Secuime (un rol auxiliar, în acest caz, îl au *organizarea comunitară* de întrajutorare tradițională *kalaka*, în Satul din Secuime, și *tradițiile tehnice* ale Corundului, alături de asociația meșteșugărească locală *Eletfa*).

Cele două comunități aromânești din Constanța și din Călărași se aseamănă în principal sub raport omologic (*limba maternă, etnonimie teritorială, endogamie, atașamente etno-religioase, conservatorism etno-cultural*), precum și prin două trăsături analogice (*alogenie etnică/colonizare și exogamie*). În același timp, subgrupul din Constanța exprimă prin mai multe tipare culturale izolate (*organizare etno-[parental] profesională, cultura materială a etnicității, alteritate culturală intra-etnică, revitalizare etno-lingvistică, autarhie, persecuție politico-ideologică*). Aceste situații par să reflecte mai curând anumite circumstanțe istorice (politicile represive comuniste) și particularități socio-economice locale ale modului urban de viață al aromânilor constănțeni și călărășeni (de pildă, potențialul diferit de dezvoltare al celor două orașe), decât un „profil” etnic divergent al acestora. Omologiile și analogiile dintre subgrupurile amintite confirmă coordonatele

lor etno-lingvistice și religioase comune, atât în sensul conservator-tradițional, cât și în planul integrării adaptative în structurile și ritmul lumii orășenești.

Două subgrupuri de turci (Bașpunar și Cobadin) au omologii de *limbă maternă*, *etnonimie teritorială*, *tradițiile tehnice*, *ocupații tradiționale*, *cultura materială a etnicității*, *atașamente etno-religioase* și o analogie a *schimburilor interetnice*. În același timp, cele două comunități diferă în termenii unor tipare culturale distincte (*etnonimia religioasă*, *omogenitatea etno-teritorială*, *revitalizarea etno-tradițională* și *alteritatea culturală interetnică*, la Bașpunar; *ocupațiile moderne* și *aculturația*, la Cobadin). Datele etnografice relevă astfel o probabilitate mai mare a identității etnice a celor două comunități (învecinate într-o regiune dobrogeană), al căror „fond omologic” este superior unor diferențe exprimate prin analogii (și explicabile prin contextul social: omogenitate turcă la Bașpunar, conviețuire culturală a turcilor cu românii, tătarii și aromânii, la Cobadin).

Informația etnografică de față cuprinde evidențe despre două omologii (*limba maternă* și *atașamente etno-religioase*) între două subgrupuri de tătari din localitățile dobrogene Cobadin și Independența. Mai multe diferențe între aceste comunități sunt semnalate atât la nivelul tiparelor omologice (*etnonimie teritorială*, *vestimentație tradițională* și *conservatorism etno-cultural*, la Cobadin), cât și în acela al tiparelor analogice (*revitalizarea etno-tradițională* și *schimburile interetnice*, la Cobadin; *ocupații moderne* și *aculturația*, la Independența). Aceste caracteristici nu exclud posibilitatea apartenenței etno-religioase comune a celor două comunități (aflate în proximitate teritorială în Dobrogea), dar reflectă implicațiile condițiilor specifice de interculturalitate (tătari-români, la Independența; tătari, români, turci, aromâni, la Cobadin), cu ipoteza unui plus de individualizare etno-culturală a subgrupului de la Cobadin.

CONCLUZII

Cercetarea grupurilor și subgrupurilor etnice de mai sus este semnificativă în primul rând pentru presupuziția și încercarea de identificare a unor „încrengături” între anumite comunități și a unor cezuri sau discontinuități, între altele; totodată, ea comportă o discuție asupra premiselor și variabilelor metodologiei propriu-zise de lucru.

Alegerea unor „cazuri” de studiu al interetnicității a ținut seama (așa cum am văzut) de *comparabilitatea* etnografică a acestora, privită din unghiul „proprietăților” omologice sau analogice ale trăsăturilor culturale asociate. Am stabilit pe acest temei congruențe sau disparități între referințele rurale, urbane și/sau regionale ale unor ansambluri etno-lingvistice.

O constatare generală este că „fondul” sau „nucleul” tiparelor omologice de comportament contribuie la cartografierea apartenenței etno-culturale într-un

anumit cadru de habitat și de analiză. Este vorba de o încadrare preponderent rurală, incluzând *landlerii* din Apoldu, Cristian și Turnișor și sașii din Michelsberg; românii din Sântana, Zăbala și „românofonii” din Oituz și Frumoasa, lipovenii din Carcaliu și lipovenii din Mahmudia; căldărarii din Bratei și căldărarii din Căleni; secuii din Zăbala și maghiarofonii din Oituz și Frumoasa; aromânii din Constanța și aromânii din Călărași; turcii din Bașpunar și turcii din Cobadin. Această enumerare eludează însă localizări strict sătești ale „co-etnicilor”, în favoarea unor contextualizări regionale ale „înrudirilor” acestora (*landlerii* din Apoldu, Cristian și Turnișor și sașii din Michelsberg, în Mărginimea Sibiului; lipovenii din Carcaliu și lipovenii din Mahmudia în Dobrogea Superioară; căldărarii din Bratei (în județul Sibiu) și căldărarii din Căleni (în Câmpia Română); secuii din Zăbala (județul Covasna) și „maghiarofonii” din Oituz și Frumoasa (județul Bacău). Într-un singur caz (turcii din Bașpunar și turcii din Cobadin), cele două sate sunt învecinate în perimetrul câtorva kilometri.

În același timp, *omologarea* unor afinități intraetnice confirmă relevanța referențialității urbane (sașii din Sighișoara în asociere cu sătenii sași și *landleri* din Mărginimea Sibiului) sau, dimpotrivă, probează disjunția acesteia de cadrele lumii rurale (lipovenii din Roman, în contrast cu lipovenii din Mahmudia și Carcaliu); pe același temei comparativ, orașenii aromâni din Constanța și Călărași sunt echivalați unei evoluții „îngemănate” în plan etnolingvistic și social.

În retrospectivă acestui demers, putem conchide că nici reconstituirea istorică, nici localizarea geografică, și nici chiar reunirea lor, nu pot argumenta întotdeauna și doar *per se* apartenența culturală a unor subgrupuri etnice încadrate prin categoriile exonimice ale terminologiei „administrativ-teritoriale”. Este adevărat: apropierea regională favorizează adeseori păstrarea și reafirmarea unor coeziuni sau „în rădăcinări” etno-lingvistice („germanii” din Mărginimea Sibiului, „turcii”, „lipovenii” și „aromânii” din Dobrogea); sunt însă și situații în care legăturile dintre anumite grupuri exced universul unei zone de „baștină” sau de concentrare etnică, evoluând (în condiții specifice de migrație sau/și multiculturalitate) la o scară inter-regională (românii din județul Bacău și cei din Secuime, *secuii* din Covasna și „maghiarofonii” din județul Bacău, căldărarii din județul Sibiu și căldărarii din Câmpia Română).

Variabilitatea „grupurilor etnice” (adeseori exonimică) este însoțită, astfel, de o multiculturalitate „intra-specifică” (prin excelență endonimică) – fapt ce solicită o nouă „dioptrie” comparativă, adaptată nu doar clasificării topografice a unor colectivități, ci și recunoașterii sensurilor sociale și dinamicii interetnice sau interculturale a acestora. Omologiile și analogiile oferă în această privință posibilitatea unui „reglaj gradat” în înțelegerea comparativă a asemănărilor și deosebirilor culturale. Tiparele de comportament dau în fond măsura auto-referențială și inter-referențială a apartenenței etno-culturale, în locațiile rurale, urbane și regionale ale acesteia.

BIBLIOGRAFIE

1. CAPOȚI, I., CĂTANĂ, O., CULESCU, M., EVANGHELIE, R., SĂDEAN, I. (2009), „Cărcaliu – sat de vacanță”, în: Bogdan Iancu (ed.), *Dobrogea. Identități și crize*, Colecția *Societatea Reală* (5), București, Editura Paideea, p. 79–93.
2. CHELCEA, L., LĂȚEA, P. (2000), *România profundă în comunism. Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana*, București, Editura Nemira.
3. CHIRIȚOIU, A., NICOLĂESCU, M., NOVAC, S., POPA, M. (2009), „Etnicitate și turism cultural în satul Bașpunar”, în: Bogdan Iancu (ed.), *Dobrogea. Identități și crize*, Colecția *Societatea Reală* (5), București, Editura Paideea, p. 94–125.
4. CONSTANTIN, M. (2010), „Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania”, *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei* (X), în: Honorem Prof. Univ. Dr. Ion H. Ciubotaru, Complexul Național „Moldova”, Iași, Muzeul Etnografic al Moldovei, p. 281–316.
5. CONSTANTIN, M. (2011), „Pentru un continuum conceptual în vocabularul antropologic al variabilității etno-culturale din România” (manuscris, <https://sites.google.com/site/ethnocultural>)
6. DUFFY, P.R. (2010), *Complexity and Autonomy in Bronze Age Europe: Assessing Cultural Developments in Eastern Hungary*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology) in The University of Michigan.
7. EIBL-EIBESFELDT, I. (1989 [orig. 1986]), *Human Ethnology*, New York, Aldine de Gruyere.
8. EROLOVA, Y. (2010), „Cultura materială și identitatea țiganilor din Dobrogea”, în: Stelu Șerban (ed.), *Teme în antropologia socială din Europa de sud-est*, București, Editura Paideea, p. 333–358.
9. FLENCHER, P. (2009), „Municipiul Roman: interferențe etnice și confesionale – rușii lipoveni și romii, mentalități în schimbare”, în: A. Majuru (ed.), *Conferința națională de antropologie urbană*, ediția I, Roman, 23–25 septembrie 2009, București, Editura Papirus Media, p. 319–330.
10. HASDEU, I. (2004), „Kaj Marfa. Comerțul cu aluminiu și degradarea condiției femeii la romii căldărari”, în: Liviu Chelcea, Oana Mateescu (ed.), *Economia informală în România: piețe, practici sociale și transformări ale statului după 1989*, Colecția de antropologie (4), București, Editura Paideea, p. 289–314.
11. IOSIF, C., *L'entreprise de la parenté. Réseaux d'échanges entre les Aroumains de Constanța*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene.
12. KOTTAK, Ph. C. (1991), *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*, New York, McGraw Hill Inc.
13. MUȘLEA, C.C. (2003 [1957]), „Contribuții la instituția *Veciniei* la românii brașoveni”, în: V. Mihăilescu (coord.), *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a II-a, Editura Paideea, București, p. 171–203.
14. PLECADITE, C. (2010), „Repere identitare ale aromânilor din Constanța”, în: Stelu Șerban (coord.), *Teme în antropologia socială din Europa de sud-est*, Editura Paideea, București, p. 256–282.
15. PLECADITE, C. (2011), *Strategii matrimoniale și de identitate la aromânii grămoșteni din Călărași*, Lucrare de diplomă (Introducere), *Dhyeata. Blog di Cultură Arâmânească*.
16. RENDALL, D., A. DI FIORE (2007), „Homoplasy, Homology, and the Perceived Special Status of Behavior in Evolution”, *Journal of Human Evolution*, 52/2007, p. 504–521.
17. SCHILTZ, A. (2003), „Vecinătățile de femei din Sighișoara. Discurs și practici”, în: V. Mihăilescu (coord.), *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Ediția a II-a, București, Editura Paideea, p. 53–68.
18. SEDLER, I. (2005), „Istoria landlerilor din Transilvania. Identitate de grup în: oglinda comportamentului vestimentar. Secolul al XVIII – secolul XX-lea: partea a II-a”, *Studii și comunicări de etnologie*, tomul XIX, 2005, p. 181–200.

19. ȘERBAN, S. (2000), „Zăbala, a village from Transylvania. Its kinship structures”, *Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, 22, p. 35–49.
20. ȘERBAN, S. (2004), „Catolici și ortodocși în Moldova: aspecte ideologice și sociale în sate mixte confesional”, *Sociologie românească*, vol. II, nr. 1, p. 117–140.
21. ȘERBAN, S. (2009), „Catolicii din Moldova. Identitate civică și istorie orală”, *Sfera politicii. Revistă de științe politice*, Fundația Societatea Civică (ed.), XVII, 138, p. 52–58.
22. ȘERBAN, Ș., DORONDEL, ȘT. (1999–2000), „The oral history of an interethnic and interconfessional village. The migrations legends”, *Revue des études sud-est européennes*, tomes XXXVII (1–2) – XXXVIII (1–2), p. 191–205.
23. TITOV, I. (2009), „Rolul comunicării în relația populație majoritară – populație minoritară. Studiu de caz: relația dintre români și rușii lipoveni din Mahmudia”, în: A. Majuru (ed.), *Conferința națională de antropologie urbană*, ediția I, Roman, 23–25 septembrie 2009, București, Editura Papirus Media, 2009, p. 306–318.
24. TÖHÖTÖM, SZ. Á. (2004), „Patroni vechi, patroni noi: maghiari și țigani din perspectiva economiei informale”, în: Liviu Chelcea, Oana Mateescu (ed.), *Economia informală în România: piețe, practici sociale și transformări ale statului după 1989*, Colecția de antropologie (4), București, Editura Paideea, p. 315–341.

STRUCTURA SOCIALĂ A OICONIMELOR. REORGANIZAREA ADMINISTRATIV-TERITORIALĂ A STATULUI ROMÂN PRIN DECRETUL 799/1964*

OVIDIU-CONSTANTIN CRAIU**

ABSTRACT

THE SOCIAL STRUCTURE OF OIKONYMS. THE TERRITORIAL AND ADMINISTRATIVE REORGANISATION OF THE ROMANIAN STATE BY DECREE NO. 799/1964

This article provides a comparative approach, from a psycho-social perspective, of the change of locality names. Two long periods were analysed: the Communist dictatorship period and the period following the 1989 events. By using the case study and social document review methods, we proved that oikonyms have a polymorphic social structure. In the last part of the article, we showed the current social trends with respect to the renaming of human settlements. From a theoretical point of view, the study is founded on the social memory theories.

Keywords: toponym, oikonym, memory, social memory, locality name, collective memory, Decree No. 799/1964.

CONSIDERAȚII TEORETICE PRIVIND STUDIUL OICONIMELOR

Oiconimele, cuvintele care denumesc așezările umane, pot fi încadrate în sfera mai largă a toponimelor. Toponimele, spre deosebire de oiconime, nu desemnează numai numele proprii ale unor localități, ci și ale unor spații nelocuite (munte, apă). În opinia mea, termenul de „oiconim” surprinde mai bine obiectul acestui studiu, chiar dacă nu este larg răspândit în limbajul cotidian.

* Studiu realizat cu sprijinul financiar al proiectului POSDRU 107/1.5/S/80765 din cadrul Fondului Social European, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, axa prioritară 1, domeniu major de intervenție 1.5.

** Correspondence address to Constantin-Ovidiu Craiu: Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență socială; e-mail: craiu.constantin.ovidiu@gmail.com

În studiul de față mi-am propus să arăt că numele proprii de localități sunt structuri lexicale determinate social. Cu alte cuvinte, din punct de vedere ontologic, oiconimele sunt rezultatul unor relații sociale între membrii comunității.

Preocupări pentru studiul denumirilor localităților există din Antichitate. Astfel, Aristotel (sec. IV î.e.n./1997, 158) încadrează numele în categoria cuvintelor. Ceea ce face ca numele să aibă o consistență interioară în raport cu socialul este caracterul lui convențional. În definitiv, la filosoful grec toate cuvintele au semnificație datorită unei convenții realizate în cadrul societății (cuvântul „casă” desemnează întotdeauna același obiect, grație unui consens la nivelul societății, conform căruia toate obiectele care au caracteristicile unei case să fie reprezentate sonor prin aceleași sunete). Ulterior, ideea caracterului convențional al cuvintelor a fost preluată și dezvoltată de către întemeietorul semiologiei, Ferdinand de Saussure (1857–1913). Originalitatea gândirii lui Aristotel în această problemă constă în realizarea unei taxonomii a numelor, care indică, din punct de vedere morfologic, un caracter dual. Filosoful grec distinge între „nume simple” și „nume compuse”. Stagiritul sesizează că disocierea părților în cadrul numelor compuse duce la pierderea înțelesului inițial al numelui.

Maurice Halbwachs (1950/2007, p. 203) abordează denumirile de localități ca structuri mnezice, stabile în timp. În opinia sociologului francez, denumirile sunt „vestigii materiale” ale existenței unui loc sau persoane dispărute. „Teoria cadrelor sociale ale memoriei”, elaborată de către Halbwachs, poate explica persistența în timp a unor nume proprii de localități dispărute sau redenumite. Spațiul este la Maurice Halbwachs (1950/2007, p. 205) cadrul social care explică dănuirea în timp a unor oiconime. Orașe biblice, precum Tir (unul dintre cele mai vechi orașe din lume) își păstrează și astăzi, după mai bine de 2000 de ani, denumirea originală. Maurice Halbwachs sesizează că persistența denumirii unei localități un timp îndelungat este condiționată de persistența grupului social care a creat denumirea în acel topos. Coexistența în același spațiu a unui număr mare de grupuri (etnice, religioase) poate duce la tot atâtea denumiri pentru o așezare umană.

Saul A. Kripke (1982) arată caracterul polisemantic al toponimelor. El susține că de cele mai multe ori indivizii asociază unui nume propriu un mesaj multiplu. Astfel, în spatele unui nume regăsim anumite structuri mitice care supraviețuiesc timpului (Boia, 1998, p. 199). La Kripke (1972/1981, p. 5) numele proprii se supun „tezei rigidității”. Pentru filosoful american, numele proprii au o structură rigidă în raport cu limbajul natural, semnificațiile lor rămânând de cele mai multe ori imuabile. Teza rigidității numelor proprii se referă strict la caracterul lor de designatori, de indicatori ai unui obiect unic, persoană unică sau loc unic.

Ceea ce interesează mai cu seamă în cadrul acestui studiu este procesul instituționalizat de denominare a unei localități. Procesul acesta de denominare, urmat de o redenumire a unei localități, este văzut de Kripke (1982, p. 84) ca un „botez social”. Astfel, după primirea unui nou nume, o localitate primește o identitate (sau, de ce nu, mai multe), precum și un set nou de reprezentări cu privire

la acest nume. Se nasc, astfel, atitudini sociale noi față de respectivul nume. La Kripke, procesul de redenumire este unul complex, ce presupune respectarea unor reguli gramaticale, „precum și a unor condiții sociale, istorice și ideologice de producere” (*apud* Kalampalikis, 2004, p. 10).

Valérie Haas (2004, p. 98) arată că procesul de redenumire a unui „topos” implică un proces de „uitare instituțională”. În cadrul acestui proces, organizații ce exercită diferite funcții sociale impun uitarea unor conținuturi și memorarea unora noi. Sociologul francez așează între aceste conținuturi și toponimele. Analizând rolul instituțiilor în structurarea conținuturilor memoriei colective, Haas arată că *istoria umanității cunoaște forme de uitare impuse, totalitare. Altele, deși mai discrete nu sunt mai puțin subversive și rămân garantate de instituții. Ele decurg din istoria oficială sau sunt secrete de societatea însăși (ibidem).*

Nikos Kalampalikis este unul dintre sociologii contemporani care au tratat problema reprezentării mnezice a numelor. Pentru acesta, numele proprii ale unor localități, națiuni, ape, străzi, popoare sunt mai mult decât niște simple cuvinte. Dacă este să le tratăm ca obiecte ale reprezentărilor sociale, numele proprii de localități nu mai sunt doar niște morfeme, ci capătă conotații sociale: *Până la urmă, un nume nu este nimic altceva decât un cuvânt, conținuturile care îi sunt atribuite fiind cele care îl fac mai mult decât un simplu „toponim”, un „etnonim”, îndrăznim să spunem chiar un „mnemonim”* (Kalampalikis, 2004, p. 16).

Deducem de aici că numele proprii de localități au o dublă semnificație. Ele sunt, pe de o parte, produse ale gândirii sociale care au însemnatate pentru identitatea grupurilor. Pe de altă parte, oiconimele sunt structuri mnezice care persistă o perioadă îndelungată de timp (de regulă, supraviețuiesc unei generații), ceea ce le face să fie printre cele mai rigide conținuturi ale memoriei sociale. Nikos Kalampalikis, în cadrul articolului „Numele – reprezentări și memorie”, a analizat legătura dintre numele proprii ale unor națiuni sau populații și simbolistica acestei denumiri. În cadrul articolului mai sus amintit, autorul analizează conflictul dintre reprezentările macedonenilor și cele ale grecilor cu privire la paternitatea denumirii de „Macedonia”. Se ajunge la concluzii interesante în ceea ce privește semnificația etnonimului de „macedonean” la populații precum grecii sau sârbii. Kalampalikis leagă procesul de denominare de două fenomene psihosociale inerente studiului reprezentărilor sociale. Este vorba despre procesele psihosociale de „clasificare” și „ancorare” (*ibidem*, p. 11–12).

În domeniul studiului denumirilor de locuri se remarcă autori precum John Searle (1958), Claude Lévi-Strauss (1962), Noam Chomski (1985), Hilary Putnam (1990). La noi în țară, problematica redenumirii de străzi și localități după evenimentele din anul 1989 a fost abordată din perspectivă sociologică de către mai mulți cercetători (Chelcea, 1996; Stănculescu, 1999).

Cu privire la originea unor oiconime românești, au existat numeroase studii. Cicerone Poghiric (1967, p. 25–27) arată că mai mulți cercetători au susținut că românii nu au păstrat nici măcar un oiconim din antichitate. Explicația fenomenului

este pur sociologică. Se presupune că în Evul Mediu românii au fost obligați să părăsească așezările urbane, locuind aproape exclusiv în așezări rurale. Or, așa cum se știe, așezările rurale sunt caracterizate de o stabilitate mult mai redusă decât cele urbane. Iată una din explicațiile posibile ale „uitării” unor oiconime românești antice. Totuși, așa cum arăta Cicerone Poghirc, această teorie nu poate să explice singură acest fenomen, deoarece, în realitate, nume românești de localități care continuă nume autohtone antice au supraviețuit. El dă exemplul unor nume proprii de localități ca Iași, Oituz, Hârșova, Turda, care s-au păstrat din antichitate.

Remus Crețan (2002, p. 302) arată că numele localităților din Banat au fost construite sub influența mai multor factori: *Problema numelor de localități din Banatul românesc este foarte complexă și este redată de anumiți factori istorico-geografici, dintre care menționăm: tipul de administrație (străină sau românească), spațiul geografic pe care l-a construit toponimul și cauzele sau fenomenele social-economice apărute într-un anumit moment istoric.*

Autorul susține că păstrarea unor denumiri vechi de localități de influență străină reprezintă o problemă pentru identitatea locuitorilor acestor localități și, nu în ultimul rând, o problemă socială. Remus Crețan atrage atenția că, de-a lungul timpului, autoritățile române au schimbat oiconime românești maghiarizate din județul Timiș, cu altele artificiale, care au însă rezonanță românească, fără a se ține seama de originea oiconimului. Asemenea au făcut autoritățile comuniste române în anul 1964. Prin Decretul 799 elita comunistă de la acea dată a redenumit 879 de localități de pe întreg teritoriul României.

Mihai Ungheanu (1998, p. 50), Nicolae Georgescu (1998, p. 81–107) analizează și ei denumirile românești din perspectiva relației lor cu memoria socială. Nicolae Georgescu sesizează o tendință de reorganizare a memoriei sociale prin actualizarea denumirilor de localități, conform exigențelor sociale ale prezentului.

METODOLOGIA DE CERCETARE

Pentru a arăta că oiconimele au o structură socială, am recurs la folosirea mai multor metode de culegere și analiză a datelor empirice. Pentru validarea ideii menționate în fraza anterioară am utilizat ca metodă *princeps* de cercetare studiul de caz. Drept caz a fost selectată schimbarea în masă, sistematizată, a unor oiconime, prin Decretul 799 din 1964, act legislativ emis de Consiliul de Stat al Republicii Populare Române. Metoda studiului de caz a fost coroborată cu metoda studiului documentelor sociale. Astfel, am analizat o serie de documente precum decrete, legi, stenograme, pentru a determina caracterul social al denumirilor de localități.

Anexa la Decretul 799 din 17 decembrie 1964, privind schimbarea denumirii unor localități, a fost cercetată prin mai multe tehnici. S-au înregistrat, în primul rând, denumirile inițiale ale localităților. Ținându-se seama de rădăcinile cuvintelor,

au fost construite șaptesprezece categorii de încadrare¹. Ca urmare a specificului unor itemi (oiconime), putem socoti categoriile cuprinzătoare, dar nu exhaustive. De exemplu, anumite oiconime compuse, precum „Cârciuma lui Vișan”, ar putea fi încadrate atât în categoria „Antroponime” cât și în categoria „Tabuul alcoolului”. Denumirea a fost inclusă în categoria „Tabuul consumului de alcool”, deoarece am considerat că aceasta a fost motivul care a stat la baza redenumirii. Iată care au fost cele șaptesprezece categorii în care au fost încadrate denumirile originale ale localităților: **1.** Antroponim; **2.** Caracteristici geomorfologice ale toposului; **3.** Defect psihomoral sau trăsătură de caracter; **4.** Etnonim; **5.** Floră specifică locului; **6.** Handicap, boală sau trăsătură fizică; **7.** Status, ocupație sau funcție; **8.** Tabuul consumului de alcool; **9.** Tabuul excreției; **10.** Tabuul morții; **11.** Tabuul nașterii și al actului sexual; **12.** Teonim; **13.** Zoonim; **14.** Etimologie limba turcă; **15.** Etimologie limba rromani; **16.** Etimologie limba germană; **17.** Alta.

Pentru încadrarea unui oiconim într-una dintre categorii, s-a ținut cont doar de rădăcina cuvântului, nu și de structura mitică sau semnificația care stă la originea denumirii. De exemplu, pentru a încadra denumiri precum „Flocești”, s-a ținut cont de semnificația cotidiană actuală a cuvântului, și nu de semnificația originală, care făcea probabil trimitere la un cu totul alt lucru decât astăzi, posibil o ocupație („floci” însemna în trecut „lână”). Cele șaptesprezece categorii sunt tot atâtea motive sau „cogniții”, care explică de ce autoritățile comuniste de la acea vreme au hotărât redenumirea localităților.

Analiza oiconimelor nou atribuite devine dificilă, deoarece crearea unor categorii precum cele construite pentru denumirile originale presupune cunoașterea cognițiilor care au dus la aceste noi denumiri. Or, majoritatea locuitorilor din aceste sate care au trecut prin procesul de redenumire nu cunosc aceste motive, impunerea lor făcându-se adesea de sus în jos. Totuși, într-un studiu viitor vom încerca o astfel de analiză.

Semnificațiile originale ale vechilor oiconime nu au fost ignorate. Atunci când analiza o impunea, s-a recurs și la identificarea originii denumirilor. Este greu de înțeles motivul pentru care un sat ce se numea „Jarcaleți” (județul Olt) a fost redenumit „Strugurelul”. „Jarcalete”, așa cum ne indică și *Dicționarul explicativ al limbii române*, desemnează o „persoană fără adăpost, haimana”. De aici este lesne de înțeles că denumirea inițială putea fi încadrată la categoria a șaptea.

Trebuie făcută distincție între unitatea de înregistrare (care poate fi doar semnificația cotidiană a denumirii originale) și unitatea de analiză (care poate fi, pe lângă semnificația cotidiană, și semnificația originală atribuită denumirii, mitul care arată cum a fost întemeiată și denumită localitatea), așa cum ne atrage atenția și Robert K. Yin (2005, p. 98–99). Existența acestei probleme metodologice survine din multitudinea de surse disponibile. Cunoașterea empatică, formă de

¹ Constanța Bărboi (1999) realizează o încadrare similară a categoriilor. Criteriile de clasificare sunt de natură lingvistică.

cunoaștere sociologică, este absolut necesară în cadrul acestui studiu de caz, cu atât mai mult cu cât actorii implicați în procesul de schimbare a oiconimelor sunt greu de identificat. În plus, cognițiile care au condus la imperativul schimbării și la noile denumiri sunt și ele greu de precizat.

Pe lângă acest decret, au fost analizate și celelalte documente sociale care au contribuit la redenumirea localităților în perioada comunistă și postcomunistă (legi de completare a Decretului 799/1964, propuneri legislative, stenograme ale discuțiilor politice din Camera Deputaților și Senatul României, precum și rapoarte ale aceluiași instituții). Câteva dintre concluziile acestor analize se regăsesc în subcapitolul *Tendențe sociale după 1989*.

Au fost înregistrate și analizate oiconimele care aveau ca designat o mulțime (mai mulți oameni) sau o singură persoană.

Decretul 799/1964 privind schimbarea denumirii unor localități se deosebește de celelalte documente emise de autoritățile române în același scop, prin faptul că prezintă schimbarea unui număr foarte mare de oiconime (879) și are caracter național, deoarece localitățile a căror denumire a fost schimbată se aflau pe întreg teritoriul țării. Spre exemplu, Legea 3472 din 23 iulie 1921, cunoscută și ca „Legea pentru organizarea Dobrogei Nouă”, a avut un caracter limitat, prin ea fiind schimbate doar o serie de denumiri de origine turcească în toponime cu rezonanță românească. Procesul de „românizare” a oiconimelor din Dobrogea a fost lent și nesistematic. Structura după rangul localităților ale căror denumiri au fost schimbate prin intermediul Decretului 799/1964 este prezentată în *Tabelul nr. 1*. Contextul social și politic al apariției Decretului 799/1964 este unul special. Trebuie menționat faptul că perioada de după 30 decembrie 1947 a fost una de căutări identitare și de mari schimbări valorice. Astfel, regimul comunist a încercat să impună propriile valori și principii etice chiar și în administrație, ștergând sau modificând reperele ce aminteau de epocile anterioare. Decretul 799/1964, precum și celelalte acte legislative din perioada comunistă care fac referire la organizarea teritorială (nu puține la număr!) sunt, în primul rând, expresia valorilor și principiilor etice ale acelei perioade. Spre deosebire de această situație, Legea 3472 din 23 iulie 1921, care reorganizează teritoriul Dobrogei, a servit altor scopuri. Schimbarea numelor turcești de localități se impunea pentru a simplifica și unifica unele practici la nivel administrativ. Totuși, și în perioada Regatului, o serie de localități din Dobrogea au primit numele unor personalități politice, ceea ce arată influența factorilor sociali și politici asupra unui oiconim².

Decretul 799/1964 apare într-un context politic foarte interesant. După 1958 românii își redefinesc politica externă (sunt desființate sovromurile, sunt stinse litigiile cu țările occidentale și se reiau relațiile economice cu acestea) și manifestă o dorință mare de a se afirma pe plan internațional ca un popor independent, dorință ce a culminat cu neparticiparea statului român la invazia Cehoslovaciei din 1968.

² Spre exemplu, localitatea Eforie Sud a purtat numele de Carmen Sylva, în perioada interbelică.

Tabelul nr. 1

Structura după rang a localităților cu nume schimbate prin Decretul 799/1964³

Rangul localității a cărui nume a fost schimbat	Nr. de localități
Comune	145
Sate reședință de comună	145
Sate componente comune	568
Localitate componentă oraș	20
Oraș	1
Total	879

CONSIDERAȚII PE MARGINEA DATELOR CERCETĂRII

Se remarcă din *Tabelul nr. 2* că în 126 din cazuri oiconimele fac referire la handicapuri, boli sau trăsături fizice. Din punct de vedere identitar, aceste denumiri sunt indezirabile. Din cele 126 de denumiri de localități care au ca designat un handicap, o boală sau o trăsătură fizică, 46 sunt la plural sau fac referire la o mulțime de oameni (exemple: Turbați, Depărați-Hârlești, Șchiopeni, Ciumați cu varianta Ciumești, Ciungi, Fripti, Surdeni, Gușați, Năsoești, Gălbezeni, Grași, Coronini, Muți, Sluți), iar celelalte fac referire la defectele fizice ale unei persoane singulare (exemple: Strâmbu, cu varianta Strâmba, Burtoiu, Băloasa, Părosu, Galeșu, Pârlita, Chioara, Gâlma, Lunca Strâmbului, Zăvoiu Orbului, Ciunga, Cârna). Interesant este cazul satului Racila din comuna Gârleni (județul Bacău), care a primit denumirea „Gârlenii-de-Sus” prin Decretul 799/1964. „Racilă” este un arhaism ce desemnează o „boală veche, incurabilă, maladie cronică, beteșug”, iar cu sens figurativ se folosea pentru a arăta o „meteahnă” sau un „cusur” al unei persoane. Denumirea „Racila” (atribuită întregii comune) a dăinuit și astăzi în comunitatea locală, fiind des folosită de către locuitorii comunei pentru a indica satul Gârlenii-de-Sus. Un alt caz interesant este cel al satului Ologi din comuna cu același nume (localitate aflată în proximitatea orașului Turnu Măgurele). Denumirea de Ologi a satului reședință de comună și a comunei au fost schimbate în Crângul. Aparent, autoritățile comuniste au făcut o reparație prin redenumirea satului din Ologi în Crângul. În realitate lucrurile stau cu totul altfel. Numele de Ologi provine de la un eveniment din perioada domniei lui Mihai Viteazu. Doi dintre colecționarii de legende, Rodica Birău și Florian Cristescu (1997, p. 17–19), amintesc de legenda ologilor de la Călmățui. Mitul este și astăzi un soi de mândrie locală, dovedind că „numele se schimbă, structurile mitice rămân” (Boia, 1998, p. 199).

³ Trebuie menționat că, prin Legea 5 din 1950, emisă de Marea Adunare a Republicii Populare Române, statul român era împărțit în 28 de regiuni, 177 de raioane, 148 de orașe și 4 052 de comune. Este greu de precizat care era numărul total de localități ale statului român la data emiterii Decretului 799/1964, dat fiind faptul că între 1950 și 1968 au existat cincisprezece reorganizări ale teritoriului prin mai multe acte legislative (Loșonți, 2007, p. 189).

După categoria în care pot fi introduse denumirile inițiale ale localităților, distribuția oiconimelor arată astfel:

Tabelul nr. 2

Categoria în care se încadrează denumirea inițială a localităților

<i>Cluster</i> denumiri inițiale	Număr de cazuri
Antroponim	83
Caracteristici geomorfologice	68
Defect psihomoral, trăsătură de caracter	46
Handicap, boală, trăsătură fizică	126
Status, ocupație, funcție	100
Tabuul consumului de alcool	5
Tabuul excreției	45
Tabuul morții	12
Tabuul actului sexual și al nașteri	43
Etimologie lb. romani	7
Etimologie lb. turcă	16
Etimologie limba germană	6
Etnonim	44
Teonim	43
Floră locală	11
Zoonim	146
Alta	78

Cea de-a doua categorie de oiconime ca număr de itemi este cea intitulată simplist „Status, ocupație, funcție”. În această categorie intră denumirile de localități care au ca obiect designat un status, o ocupație sau o funcție socială. Cele 100 de oiconime din această categorie necesită o analiză mai atentă. Majoritatea itemilor fac referire la statutul de „paria” al locuitorilor sau ar putea sugera acest lucru, având un impact mare din punct de vedere emoțional și identitar. Iată câteva astfel de denumiri: Atârnați, Risipiți, Bădeni-Miluiți, Obidiți, Robu, Gunoaia de Jos, Sărăcești, Salahoru, Lunca Găinarilor, Găinari, Colibi, Bordeele, Calicu, Tâlhărești, Valea Vai de Ei. Un caz aparte este cel al satului Sărăcinești din județul Vâlcea. Acesta nu a fost denumit după statusul locuitorilor care îl compun, ci după numele unei familii de boieri – Sărăcinescu. Cu siguranță, autoritățile comuniste au cunoscut și acest detaliu. Astăzi, localitatea se numește Valea Cheii, după numele pârâului care o străbate. Toponimul „Sărăcinești” s-a păstrat în denumirea mănăstirii care se află în acest sat, ctitorie a boierilor sus amintiți. O parte dintre cele 100 de oiconime ale categoriei fac referire la sistemul medieval de clase sociale din Țările Române (Mânzați-Boierești, Mânzați-Răzeși, Voinești-Boierești, Voinești-Răzeși, Boereni, Ciocoiești, Iobăgeni, Viișoara-Clăcași, Jupănești) sau conțin pronume de politețe specifice acestei perioade (Generalisimul Suvorov,

Marhonda⁴). Este cunoscută aversiunea autorităților comuniste față de structurile capitalismului și Evului Mediu feudal. Din punct de vedere simbolic, redenumirea unor localități care aduceau aminte de aservirea țaranului român, precum Iobăgeni sau Vișoara-Clăcași, reprezintă un act de reparație istorică. Se poate face ușor o asociere între aceste oiconime și perioada istorică în care au apărut aceste denumiri de localități. Acest lucru arată rolul socialului în construirea semnificației unui oiconim. Tot în această categorie de oiconime pot fi identificate ocupații considerate de neacceptat din punct de vedere social sau care fac obiectul tabuurilor în înțelesul lor antropologic (Vrăjitoarea, Vrăjitoru). Numele de localități de sorginte turcească, achiziții din perioada fanariotă care designează ocupații sau funcții, au fost și ele schimbate prin Decretul 799/1964 (Poiana Raftivanului⁵, Beilic, Beiu, Pașa Cislă, Naziru). O parte din aceste denumiri au fost interiorizate, uitându-se originea și semnificația lor inițială. Denumiri cu o astfel de origine persistă și astăzi.

Totuși, am putea spune că eliminarea unor oiconime de etimologie turcă nu a constituit scopul principal al decretului, știut fiind că în această categorie au fost identificați doar 16 itemi (Maidanchioi⁶, Mahomencea, Ramazanchioi⁷, Bașpunar⁸, Canat Calfa, Coiumpunar, Carasuhatu de Sus, Carasuhatu de Jos, Congaz, Hagilar, Beibugeac, Caraibil, Cislă, Ludfarca, Orman) și mai ales că în administrația actuală persistă denumiri de origine turcă (în Dobrogea, mai ales). Spre exemplu, denumirea Teleorman, atribuită unui întreg județ, este de etimologie turcă, fiind un cuvânt compus ce poate fi tradus prin „Pădure Nebună”. Este cunoscut faptul că în perioada comunistă „denumirile localităților nu puteau să apară decât în limba română în presă și în toate publicațiile minorităților naționale”⁹. În categoria oiconimelor de origine țigănească (Cocargea¹⁰, Cocargea, Socariciu, Canciu¹¹) au fost înregistrați 7 itemi, iar în categoria oiconimelor de origine germană 6 itemi¹². Există totuși denumiri țigănești care au supraviețuit procesului de redenumire. Șase oiconime de origine germană au fost schimbate (Vorumloc, Hendorf, Hundorf)¹³. Vreau să atrag atenția asupra denumirii de Hundorf. Denumirea este un cuvânt compus din rădăcina „hun” (care probabil face referire la locatarii de origine

⁴ Rădăcina cuvântului „Marhonda” aduce aminte de pronumele de politețe „arhonda”, folosit în perioada de dinainte de 1848.

⁵ **RAHTIVÂN**, *rahtivani*, s. m. (Turcism înv.) Slujbaș însărcinat cu ținerea rafturilor la caii domnești. – Tc. **Rahtevan** [agasy].

⁶ De două ori.

⁷ Cuvânt compus alcătuit din „ramazan”, care, în limba populației de origine turcă din România, desemnează sărbătoarea Ramadanului și sufixul „chioi”.

⁸ În românește, Fântâna Mare, nume pe care îl poartă și astăzi localitatea. La intrarea în localitate există și astăzi o plăcuță bilingvă care indică ambele denumiri.

⁹ *Raportul Tismăneanu*, p. 528.

¹⁰ Cuvântul designază și un soi de strugure.

¹¹ În limba rromani, cuvântul „canci” (scris *kanč*) este adverb și înseamnă „deloc, nimic”.

¹² Trei comune și satele de reședință.

¹³ Comune și satele componente omonime.

maghiară ai satului) și cuvântul „dorf” (care înseamnă „sat” în limba germană). *Raportul Tismăneanu* (p. 544) precizează că în anul 1971 a fost definitiv interzisă folosirea numelor germane ale localităților. Se remarcă lipsa de denumiri de sorginte maghiară schimbate, poate și datorită tensiunilor politice de la acea dată. Menționez că Decretul 799/1964 prevede schimbarea unor denumiri românești ale unor localități din Regiunea Autonomă Maghiară Mureș, schimbarea denumirilor de origine maghiară fiind evitată. Poate singurul oiconim de origine maghiară schimbat prin Decretul 799/1964 este orașul Sighet, care primește determinantul Marmației, devenind „Sighetul Marmației”. Surprinde faptul că decretul nu vizează modificarea denumirilor de orașe. O explicație ar putea fi aceea că puține sunt orașele care puteau fi considerate ca având nume nepotrivite pentru perioada respectivă, iar o parte dintre ele suferiseră deja acest proces. De exemplu, orașul Brașov a purtat denumirea de Stalin între anii 1950 și 1960, după 24 decembrie 1960 revenind la denumirea anterioară.

Este cunoscută aversiunea doctrinei comuniste față de religie, considerată de Karl Marx „opiul popoarelor”. Ca urmare a schimbării unor oiconime care au în componență cuvinte sau rădăcini de cuvinte ce fac referire la sfera religiosului și a credințelor, am creat categoria „teonime”. Din această categorie fac parte 43 de denumiri, precum: Călugăru, Călugărița, Călugăra, Bodești-Precista, Crucea, Crucile, Țintirim, Mitropolia, Rai, Schitu, Papa, Mânăstiricea, Protosinghelu, Iad, Iuda, dar și Strigoanea, Strigoaia. Localitatea Călugăra din județul Bacău (locuită mai mult de ceangăi) a revenit după 1989 la denumirea inițială. Ea se numește astăzi Luizi Călugăra și are statut de comună. Așezarea este atestată documentar în timpul lui Alexandru cel Bun (1409) sub denumirea de „Liuzi”¹⁴. Numele propriu Liuzi este încă folosit de locuitorii ceangăi, chiar dacă în administrație poartă denumirea de Luizi¹⁵. Nu pot să nu remarc că autoritățile comuniste au uitat să redenumescă o serie de localități cu rezonanță religioasă, precum satul Schitu-Frumoasa, județul Bacău. O explicație ar putea fi aceea că redenumirea toponimului ar fi presupus și redenumirea unei ape din proximitatea satului, numită Schit, ceea ce ar fi însemnat un efort mai mare pentru reorganizarea memoriei colective.

Categoria „Antroponime” cuprinde 83 de oiconime, care aduc aminte de personalități istorice sau de întemeietorii satelor. Interesant este că, pe lângă denumirile de localități ce comemorează personalități istorice din perioada interbelică și antebelică (Lascăr Catargiu, Niculești-Jianu, Eliza-Stoienescu, Avereștii de Sus, Avereștii de Jos, Fotin Enescu, Moara Banfi, Uzinele Gabor Aron), au fost schimbate și denumiri de personalități a căror memorie a fost „exploatăată” de activiștii comuniști (Ilie Pintilie, I.C. Frimu, Filimon Sârbu, Ada Marinescu, Vasile Roaită). Numele de personalități comuniste (nu puține la număr)

¹⁴ „Liuzi” însemna „oameni scutiți de bir”. Sursa: http://www.ppbc.ro/istorie.php?nL=luizi_calugara consultat la data de 05.07.2011.

¹⁵ Denumire atribuită arbitrar, fără a avea vreo semnificație.

au fost înlocuite în mod surprinzător cu alte nume românești, dar care nu aduceau aminte de aceste personalități.

Categoria „Defect psihomoral, Trăsătură de caracter” reunește 46 de itemi, între care amintim: Tâmpeni, Prostea Mare, Prostea Mică, Saturău, Tâmpeschi, Spurcați, Bădărani, Tonți, Puturoasa, Bolundești, Nebuna, Înșelata, Sperieți. Se poate presupune că schimbarea unor astfel de denumiri a fost ușor de făcut. Interesantă ar fi o statistică, pentru a se vedea câte dintre localitățile care au purtat astfel de denumiri (sau denumiri din categoria „Handicap, Boală, Trăsătură fizică”) au revenit, după 1989, la denumirea de dinainte de 1 ianuarie 1965¹⁶.

Categoriile „Caracteristici geomorfologice” (68 itemi) și „Floră” (11 itemi) cuprind oiconime care, fie fac referire la caracteristici geologice sau de relief (Gropile, Râpile, Secătura, Seci, Surupați, Valea Rea, Mocirla, Valea Secăturii, Maidan, Șanțuri), fie se referă la caracteristici ale florei locale (Bălăria, Ghimpați, Buruene, Spini, Scăioși, Mărăcini). Ambele categorii indică locuri neprielnice, pasibile a fi ocolite de anumite persoane în procesul de migrație. Majoritatea noilor denumiri atribuite fac referire la caracteristici geomorfologice (Delureni, Lunca, Săliștea, Delenii, Movilița) sau floră (Făgetul, Stejari, Alunișu, Teiul, Brândușa, Salcia). Toate aceste noi denumiri sunt lipsite de conotații negative, indicând mai degrabă locuri prielnice, mirifice.

Tabelul nr. 3

Structura după categoria în care se încadrează denumirea schimbată a localităților¹⁷

<i>Cluster denumiri schimbate</i>	Număr de cazuri
Antroponim	8
Caracteristici geomorfologice/forme de relief	348
Trăsătură fizică	2
Handicap, boală	1
Status, ocupație, funcție	29
Etnonim	7
Hidronim	57
Floră locală	230
Zoonim	22
Alta	175

Etnonimele (numele de localități care conțin nume de popoare sau de etnii) identificate sunt în număr de 44. Cele mai numeroase oiconime cu caracter etnic fac referire la țigani (Rudari, Rudarii din Deal, Șetrari, Lingurari, Țigănia, Ursari,

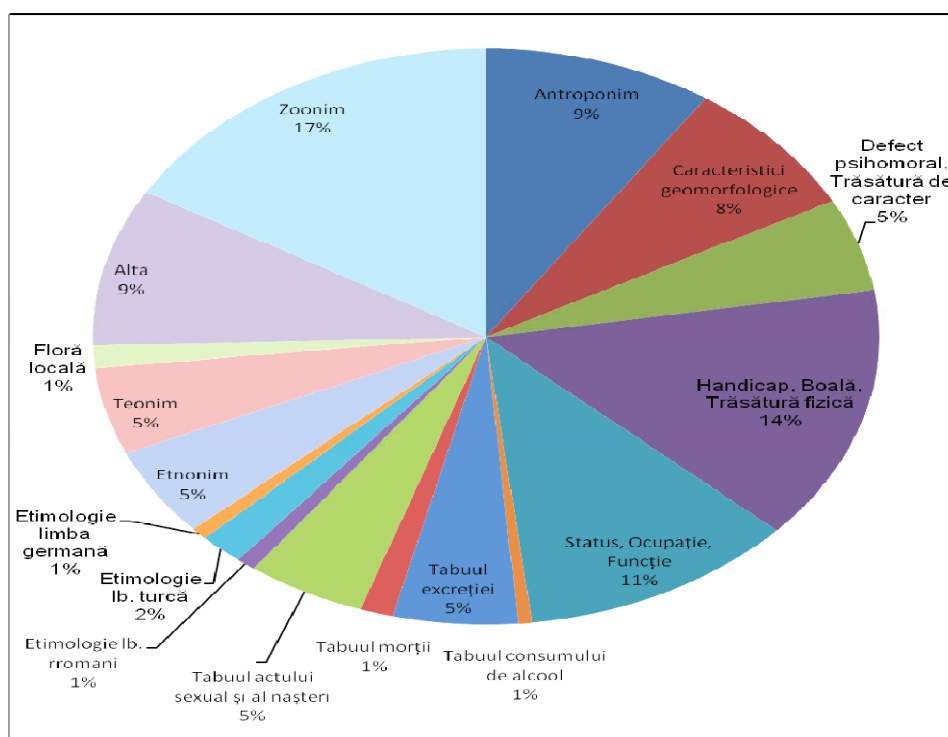
¹⁶ Decretul 799/1964 prevede ca dată a modificării denumirilor din anexă 1 ianuarie 1965.

¹⁷ Categoriile au fost reconfigurate după specificul noilor denumiri. Se observă lipsa cu desăvârșire a denumirilor ce fac parte din categoriile „tabu” și din categoriile denumirilor cu altă etimologie decât limba română.

Rudăria, Muscelu-Țiganu, Șătrăreni), fiind urmate și de alte etnii precum: evreiască (Jădani, Ovreiești, Jideni, Jidovina), rusă (Geaferca Rusă, Rușii lui Asan), maghiară (Valea Ungurului, Leca Ungureni), ceangăească (Ciangăi), turcă (Osmanu). Comparând numărul de stereotipuri sociale (mai ales negative!) cu numărul de oiconime cu referent etnic schimbate, vom observa o corelație pozitivă între acestea. Etnonimele au un important rol psihosocial, deoarece favorizează stereotipizarea și creează anumite așteptări pentru *out group*.

Graficul nr. 1

Distribuția procentuală a categoriilor de oiconime originale



Macrocategoria „tabuuri”¹⁸ cuprinde patru categorii subiacente: „tabuul morții”¹⁹ (12 itemi, dintre care amintim denumiri ca: Putreda, Omoricea, Omor, Mureș Mort, Putreda Mare, Putreda Mică, Sângeroasa), „tabuul excreției” (45 de

¹⁸ Cuvântul *tabu* trebuie văzut aici atât în înțelesul antropologic, cât și ca „interdicție de a vorbi despre”.

¹⁹ Oiconime ce fac referire la moarte sau fac parte din același domeniu.

oiconime dintre care menționez: După Dos, Cacova Sibiului, Fundu lui Bogdan²⁰, Cacalet, Căcărăzeni, Căcovila, Chișăra, „tabuul actului sexual și al nașterii” (43 oiconime dintre care: Chizdia, Fătăciuni, Goala, Puțeni, Pântecești, Crăcești, Vârâți, Cordești, Coița, Valea Țâții, Slobozia Pruncului, Sulărești), „tabuul consumului de alcool” (5 itemi: Crâșma lui Vișan, Poșircești, Făgădaiele Gălzii²¹). Remus Crețan (2002) atrage atenția asupra faptului că semnificația unor oiconime nu a fost înțeleasă de către autoritățile care au făcut schimbarea lor. Astfel, el arată că denumirea Omor (care aparent face referire la o crimă) este varianta maghiarizată a denumirii românești Humor (calitate umană, capacitatea de stârni râsul). Denumiri precum „Beșenova Nouă” sau „Beșenova Veche”, încadrate la „tabuul excreției” datorită semnificației rădăcinii cuvântului, au fost și ele greșit înțelese de către autoritățile comuniste, fiind înlocuite cu „Dudeștii Noi” și „Dudeștii Vechi”. Originea denumirii stă în populația numită „beseni”, care a locuit în această zonă (Crețan, 2002, p. 302). Astfel, rădăcini de oiconime ce provin din altă limbă decât cea română sunt preluate și modificate prin asocierea cu anumite cuvinte cunoscute din limba română.

Categoria „zoonime” este cea mai bine reprezentată, cuprinzând 146 de itemi. Varietatea denumirilor surprinde. Totuși, în spatele unor denumiri ca Porcești se ascund structuri mitice mai puțin cunoscute. Documente de arhivă amintite de Mihai Costăchescu (1975, p. 69–72) leagă numele vechi al comunei Moldoveni din județul Neamț (Porcești) de numele unui boier din sfatul domnesc al Moldovei lui Petru al II-lea – Ivan Porcu. Numele dănuie și astăzi în vocabularul locuitorilor și al megieșilor. Mai mult, locuitorii satelor din jur (Hârlești, comuna Filipești, județ Bacău) îi numeau pe locuitorii satului Porcești „mazăli” ceea ce însemna „boieri mici, fără funcții”. Este posibil ca posesorii domeniului de la Porcești să își fi pierdut cu timpul funcțiile politice deținute în timpul lui Petru al II-lea și Ștefan cel Mare. Iată cum denumirile unor sate sunt structuri sociale vii, adevărate tezaure de memorie.

În categoria „Alta” se regăsesc 78 de oiconime la care sunt greu de identificat cognițiile ce au dus la schimbarea lor (Bega²², Pecala, Tolvadia, Rainic, Cair) sau nu se încadrează în niciuna dintre celelalte categorii (Cârpa, Pățești, Zeama Rece, Satu de Necaz, Fistigoi²³).

După această taxonomie și analiză a cognițiilor care au dus la schimbarea oiconimelor, nu ne rămâne decât să medităm dacă procesul acesta de redenumire a avut un caracter pozitiv sau negativ. A fost observat, în comunitățile cu nume „dezonorante” schimbate, un fenomen de disonanță cognitivă, cauzat de sensul atribuit prin limbajul cotidian. Din punct de vedere lingvistic, se poate spune că

²⁰ Denumirea localității este folosită și astăzi de către locuitorii satului sau a satelor din proximitate, în paralel cu noua denumire Siretul.

²¹ **FĂGĂDĂU**, *făgădaie*, s. n. (Reg.) Han; ospătărie, cârciumă. – Din magh. **fogadó**.

²² Probabil datorită asemănării cu termenul **BÉNGA** subst. (Fam.; în expr.) *A-l lua bengă* (pe cineva) = a-l lua dracul, a o păți; a muri. – Din țig. **benga**.

²³ În zona Olteniei, cuvântul desemnează un fel de mâncare (când este folosit ca substantiv) sau înseamnă „repede”, când este folosit ca adverb.

schimbarea denumirilor vechi de localități se impune. Știm că limbajul este o structură vie, care se schimbă mereu sub influența unor norme și valori noi. Asemenea am putea spune și despre numele de localități. Din punct de vedere identitar, avem de-a face cu două fenomene complementare: unul de uitare a vechilor denumiri care puneau într-o lumină nefavorabilă comunitățile locale și unul de memorie, care constă în păstrarea vechilor denumiri în conștiința comunității sau chiar revenirea la vechea denumire, așa cum am văzut. Este vorba de ceea ce Marcel Detienne numea „un proces de uitare și de memorie” (*apud* Boia, 1998, p. 41). Nu putem decât să presupunem că alegerea unor denumiri hilare sau mai puțin obișnuite a fost o strategie de menținere în conștiința colectivă a oiconimului, de reproducere a memoriei colective.

În concluzie, putem spune că oiconimele au structură socială, fiind rezultatul interacțiunilor dintre membrii comunității locale sau rezultatul interacțiunilor cu alte comunități. De regulă, în spatele unei denumiri schimbate există un adevărat „bagaj” de credințe și explicații (cogniții) care au rolul de a reduce disonanța cognitivă specifică membrilor comunităților cu nume „neonorante”²⁴. În plus, unele oiconime sunt rezultatul unor procese psihosociale precum stereotipizarea, atribuirea sau încadrarea. Există și denumiri de localități care sunt expresia unei epoci și a relațiilor sociale care se stabileau între membrii societății la acea dată, așa cum am văzut. Domeniul memoriei sociale regăsește în studiul oiconimelor și al toponimelor un teren fertil. În consecință, putem spune că oiconimele prezintă o structură socială polimorfă.

TENDINȚE SOCIALE DUPĂ 1989

După evenimentele din 1989, autoritățile au demarat o campanie de reorganizare a memoriei sociale prin înlocuirea denumirilor de localități, străzi, locuri ce aminteau de trecutul comunist. S-a ajuns astfel la un proces național de resemnificare a unor elemente ce puteau fi considerate repere aducătoare aminte de vechiul regim. Altfel spus, românii au învățat cum să uite în mod intenționat tot ce aducea aminte de vechiul regim. Asemenea procese au existat de mai bine de două mii de ani. Iată un exemplu în acest sens: După moartea lui Amenophis al IV-lea (cunoscut și sub numele de Akhenaton), faraon din dinastia 18 (1379–1362/1350 î.e.n.), inițiator al cultului monoteist în Egiptul antic, cei care i-au succedat au recurs la forme de „uitare”, între care amintesc: ștergerea numelui faraonului defunct din registre, inscripții sau documente; distrugerea monumentelor care aduceau aminte de domnia sa (distrugerea „reperelor”); ștergerea chipului faraonului din reprezentarea grafică de pe diferite monumente (poate cea mai interesantă practică a uitării, fiindcă egiptenii identificau în chipul unei persoane

²⁴ A se vedea cazul satului Ologi, în legătură cu care, în ciuda faptului că denumirea se referă la un defect fizic, există legende care au scopul de a reduce disonanța cognitivă.

elementul esențial care amintea de acea persoană); nepracticarea unor ritualuri specifice cultului monoteist impus de faraon și revenirea la vechiul cult de tip politeist. Toate acestea au îngreunat munca cercetătorilor din secolele al XIX-lea și al XX-lea, care urmăreau descoperirea faraonului pe care vechii egipteni voiau să îl uite²⁵.

Înclin să cred că redenumirea localităților, străzilor, după 1989, a fost un proces voluntar emergent. Spun „voluntar” deoarece acest lucru s-a făcut cu acordul tacit al comunităților. Termenul de „emergent”, care caracterizează procesul de schimbare a toponimelor după căderea comunismului, arată caracterul spontan și imprevizibil al memoriei sociale. Consider că a crea o strategie care să reconstruiască memoria socială după un anumit plan este un demers foarte greu de realizat, întrucât necesită utilizarea unor tehnici variate, iar controlul asupra amintirilor oamenilor nu poate fi realizat în totalitate. În al doilea rând, este nevoie de intervenția mai multor agenți ai restructurării, care, prin efortul lor cumulat, să poată reorganiza conținuturile memoriei sociale. Dintre acești agenți care au rolul de a restructura memoria socială amintim: elitele politice, comunitățile științifice, instituții ale statului, mass-media, oameni de cultură (scriitori, pictori, sculptori etc.).

Fenomenul de schimbare a toponimelor după căderea comunismului nu este întâlnit numai în România. Jurnalistul Marius Cosmeanu a realizat o investigație în capitalele din Balcani și în Berlin, în cadrul unui proiect al Balkan Investigative Reporting Network (BIRN)²⁶ și a ajuns la concluzia că în aproape toate capitalele europene au fost schimbate denumirile străzilor ce aduceau aminte de regimurile comuniste. Excepție face Berlinul de Est care păstrează încă vechile denumiri. Serge Moscovici, la cea de-a VIII-a Conferință Generală a Asociației Europene de Psihologie Socială Experimentală desfășurată la Budapesta în iulie 1990, aducea în discuție problema reorganizării memoriei sociale în Ungaria, după căderea comunismului, prin redenumirea străzilor și a bulevardelor (*apud* Chelcea, 1996, p. 117).

Raportul comisiei prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste (2006, p. 528), cunoscut și ca *Raportul Tismăneanu*, care condamnă comunismul de la noi din țară, nu analizează decât tangențial fenomenul schimbării oiconimelor, deși, așa cum am văzut, acesta a fost un fenomen cu o amploare deosebită în perioada comunistă, fiind schimbate, din datele pe care le dețin, peste 1 000 de denumiri de localități. Totuși, autorii raportului menționează ca propunere: „eliminarea tuturor numelor de foști comuniști (în măsura în care ele mai există) pentru nume publice, străzi, localități, instituții” (p. 642). Mai mult, fenomenul de revenire la denumirile originale ale localităților, precum și îndepărtarea denumirilor cu rezonanță comunistă din administrație, reprezintă în viziunea autorilor un indicator al caracterului anticomunist al „Revoluției din 1989”.

²⁵ Sursa: <http://www.exn.ca/egypt/story.asp?st=Rulers>.

²⁶ Sursa: <http://www.hotnews.ro/stiri-esential-6384293-batalia-pentru-redenumirea-strazilor-tudiu-caz-europa-est.htm>, consultată la 13.10.2010.

CONCLUZII

Schimbarea denumirilor localităților este un proces complex din punct de vedere psihosocial. Uitarea denumirii vechi și utilizarea noului oiconim nu sunt doar niște etape într-un proces de schimbare, ci presupun modificarea unor cogniții sociale și elaborarea de noi semnificații pentru noul nume atribuit. Semnificațiile vechii denumiri rămân întipărite în memoria colectivă a locuitorilor așezării respective, sub formă de structuri mitice, având un important rol identitar. De cele mai multe ori, în spatele unor semnificații ale oiconimelor care produc disonanță cognitivă (denumiri dezonorante) stau mituri pozitive. Miturile exercită în aceste cazuri o funcție socială – reducerea disonanței cognitive și crearea unei structuri identitare pozitive în rândul membrilor comunității.

Oiconimele au o structură socială polimorfă. Ce se înțelege prin „structură socială”? Diferite elemente de natură socială (cogniții și reprezentări, mituri, semnificații, atribuirii, substructuri socio-lingvistice) se organizează în interiorul oiconimelor în diferite forme ce pot fi ierarhizate de la simplu la complex. Din perspectiva funcționalismului, putem spune că denumirile de localități exercită o serie de funcții sociale (prin semnificații, mituri, stereotipuri), printre care amintim crearea unei identități comune sau chiar a unei identități individuale²⁷ pozitive. Așa cum am arătat, unele denumiri pot influența, prin semnificațiile lor, fenomene sociale complexe, precum migrația. De cele mai multe ori, este vorba despre o influență minoră sau greu de cuantificat, fapt pentru care aceste analize lipsesc din studiile sociologice despre migrație.

După tipul agentului care impune schimbarea oiconimului, putem distinge între comunitatea locală și elitele politice. În funcție de aceste două moduri de impunere a noii denumiri de așezare umană, putem vorbi despre un proces natural de schimbare a denumirilor (de jos în sus, în acest caz inițiativa aparținând comunității locale) sau despre un proces artificial (de sus în jos, iar în acest caz inițiativa aparține elitelor). Atunci când suma cognițiilor despre noua denumire atribuită este negativă, apar fenomene psihosociale, ca persistența vechii denumiri în mentalul colectiv sau revenirea la denumirea inițială. Așa cum am arătat, perioada comunistă a însemnat schimbarea unui număr mare de oiconime. Procesul a fost dublu determinat. Schimbarea s-a produs sub influența ideologiei și valorilor comuniste dominante sau sub influența unor factori dificil de precizat. Aportul fiecărui determinant este greu de precizat. Procesul de schimbare a denumirilor de localități în perioada comunistă a avut un caracter sistematic și național, spre deosebire de alte procese similare de redenumire, care au avut caracter nesistematic (s-au desfășurat lent, fără un plan) și regional.

²⁷ Prin asocierea numelui propriu al unei persoane cu numele localității de origine. A se vedea cazurile unor personalități care au adăugat numelui lor denumirea localității de origine: Constantin Rădulescu-Motru, Barbu Ștefănescu Delavrancea, Gheorghe Vlădescu-Răcoasa.

După 1989 se revine în multe cazuri la denumirea originală sau sunt adoptate denumiri noi. Se observă totuși și cazuri de persistență a unor denumiri ce aduc aminte de perioada comunistă – localitatea 23 August, județul Constanța, este un exemplu relevant. Raportul care incriminează dictatura comunistă din România (cunoscut ca *Raportul Tismăneanu*) acordă un spațiu redus redenumirii localităților în perioada comunistă. Totuși, se precizează că revenirea la oiconimele de dinainte de perioada comunistă arată caracterul anticomunist și revoluționar al evenimentelor din 1989. Acest lucru întărește ideea că denumirile de localități au structură socială intrinsecă.

Chiar dacă posibilitățile metodologice pentru studierea fenomenului sunt reduse, datorită specificului fenomenului cercetat (fenomen social din trecut), cred că acest studiu reprezintă înaintea de toate un exercițiu de cunoaștere. Consider că tema schimbării denumirilor de localități abordată în acest articol nu a fost epuizată, domeniul rămânând deschis și altor abordări metodologice.

BIBLIOGRAFIE

1. ACADEMIA ROMÂNĂ (1998). *Dictionar explicativ al limbii române*. București: Editura Univers Enciclopedic.
2. ARISTOTEL [sec. IV î.e.n.] (1997). *Organon* (vol. 1). București: Editura IRI (trad. rom. și interpretare de Mircea Florian).
3. BĂRBOI, CONSTANȚA (1999). *Onomastică și istorie*. București: Editura Universitară.
4. BOIA, LUCIAN (1998). *Pentru o istorie a imaginarului*. București: Editura Humanitas.
5. CHELCEA, SEPTIMIU (1996). *Memorie socială – organizarea și reorganizarea ei*. În A. Neculau, (coord.). *Psihologie socială. Aspecte contemporane* (p. 109–119). Iași: Editura Polirom.
6. CHELCEA, SEPTIMIU (coord.). (1998). *Memorie socială și identitate națională*. București: Editura I.N.I.
7. CHOMSKI, NOAM (1985). *Règles et représentations*. Paris: Flammarion.
8. CREȚAN, REMUS (2002). „Păstrăm variantele oiconimelor impuse de străini sau revenim la realitatea istorico-geografică românească? Cazul județului Timiș”. *Seminarul geografic „Dimitrie Cantemir”*, p. 21–22, 302–312.
9. CRISTESCU, FLORIAN (1997). *Viața legendară a lui Mihai Viteazu*. Iași: Editura Porțile Orientului.
10. GEORGESCU, NICOLAE (1998). „Cuvintele limbii tale. Eseu practic despre memoria socială ca model proiectiv”, În Septimiu Chelcea (coord.), *Memorie socială și identitate națională*. București: Editura I.N.I., p. 81–110.
11. HAAS, VALÉRIE (2004). „O perspectivă psihosocială asupra memoriei și uitării colective”, *Psihologia socială*, 13, p. 93–100.
12. HALBWACHS, MAURICE [1950] (2007). *Memoria colectivă*. Iași: Editura Institutul European (*La mémoire collective*. Paris: Les Presses Universitaires de France. Trad. rom. de Irinel Antoniu).
13. KALAMPALIKIS, NIKOS (2004). Numele – reprezentări și memorie. *Psihologia socială*, 13, p. 7–18.
14. KRIPKE, SAUL [1981]. (2001). *Numire și necesitate*. București: Editura All Educațional (*Naming and Necessity*. Massachusetts: Harvard University Press. Trad. rom de Mircea Dumitru).
15. KRIPKE, SAUL (1982). *La logique des noms propres*. Paris: Édition de Minuit.

16. LOȘONȚI, CRISTINA MONICA (2007). „The ‘rayon’ – administrative subunit of the region between 1950 and 1968 – was it a territorial-administrative unit serving development?”, *Seminarul geografic „Dimitrie Cantemir”*, 28, 189–197.
17. POGHIRC, CICERONE (1967). „Considérations sur les éléments autochtones de la langue roumaine”, *Revue (roumaine) de linguistique*, 12, 25–27.
18. PUTNAM, HILARY (1990). *Représentation et réalité*. Paris: Gallimard.
19. SEARLE, JOHN (1958). „Proper names”, *Mind*, 67, p. 166–173.
20. STĂNCULESCU, IRINA (1999). „Schimbarea reperelor memoriei colective”. *Psihologia socială*, 4, 55–73.
21. TISMĂNEANU, VALDIMIR (coord.). (2006). *Raportul comisiei prezidențiale pentru analiza dictaturii comuniste*. București: Editura Humanitas.
22. UNGHEANU, MIHAI (1998). De la „românii tâlhari” la „Deșteaptă-te române”. În Septimiu Chelcea (coord.). *Memorie socială și identitate națională*. București: Editura I.N.I., p. 47–80.
23. YIN, ROBERT K. (2005). *Studiul de caz. Designul colectarea și analiza datelor*. Iași: Editura Polirom.
24. *** (1975). *Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Vol. I (1384–1448)*. București, Editura Republicii Socialiste România, p. 69–72
25. *** (1980). *Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Vol. III (1487–1504)*. București, Editura Republicii Socialiste România, p. 124–125.
26. www.dexonline.ro

SOARELE: SENSURI PROFANE ÎN HORELE DIN NORDUL MEHEDINȚIULUI

CORNELIU DRAGOMIR*

ABSTRACT

THE SUN: PROFANE MEANINGS IN THE ROMANIAN HORA DANCES IN NORTHERN MEHEDINȚI

In this work, we aim to present the way in which the “hora”, as a form of manifestation of folk culture, retains, in the rural area of Northern Mehedinți jurisdiction, certain elements of the pagan forms of manifestation of pre-Christian religiousness – dating back to the Geto-dacians – afterwards coexisting and interwoven with the Christian-Orthodox values.

We also show one of the most expressive aspects of this phenomenon, namely the way in which the sun is projected, through its complex form and meanings, implying the sacred perception of the world, but also as a source of warmth, protection, purification, at the level of the ludic compartment of social life. The hora phenomenon is depicted in 18 specific forms and followed within the current traditional daily life, as a means of perpetuating ancient beliefs, of Dacian origin, in a pastoral-agricultural context, throughout life, as it is marked by its great moments: christening, wedding, funerals.

Keywords: folk culture, hora dance, Sun, pre-Christian religiousness.

INTRODUCERE

Motto: „Lumea socială se dezvăluie ca o reprezentare [...], practicile nu sunt decât roluri de teatru” (Bourdieu, 2000).

Creație de sine stătătoare dar strâns legată de cântec, pantonimă și teatru, arta jocului popular înfrumusețează viața omului în momentele importante ale nașterii, căsătoriei și chiar al morții, în obiceiurile de peste muncă, sărbătorile tradiționale și întâlnirile colective precum șezători, rugi (nedei/*negee*) și clăci.

* Correspondence address to Corneliu Dragomir: Universitatea de Vest din Timișoara, România; e-mail: *corneliu20@yahoo.com*.

Mereu alături omului ca formă a umanizării sacralului, reprezentare a sentimentelor colective și trăirilor personale, dansurile populare ajunse în vremea noastră, cristalizate în forme artistice de mare valoare, cu un pronunțat specific național, exprimă pregnant caracterul, temperamentul, iscusința, finețea și vitalitatea comunității. Viața satului tradițional din peisajul mioritic nu a putut și nu poate fi înțeleasă în conținutul culturii populare fără tradiționala horă, deosebită de la o zonă la alta ca formă, dramaturgie și poetică, după joc, melodii și costume, după ritm și tempo, după un fel de a striga și a chiui.

Hora reprezintă un spațiu protector și integrator al actantului. Derularea manifestării ludice în spațiul sacralității, simultan cu dramaturgia bunei dispoziții în spațiul profanului, arată că cele două lumi sunt în consens, completându-se reciproc. În literatura de specialitate se subliniază caracterul mai mult ritual decât de divertisment al jocului popular, al cântecului și al însoțitorilor săi: poetică, manifestările ludice, dramaturgice. Jocul are și funcție de mediere, el organizează și ordonează comportamentul uman, asigurând reinstaurarea actantului și actanților, individual sau colectiv, în realul semnificativ. În plus, jocul, are rolul fundamental de restabilire a legăturii permanente între toate nivelele spațiale și temporale.

Tema lucrării de față o reprezintă, așa cum am arătat, studiul formelor și semnificațiilor sociale și religioase ale horei în contextul culturii populare din nordul județului Mehedinți. Prin demersul de față ne propunem observarea și cercetarea modului și a factorilor sociali, culturali și simbolici care pun în evidență fenomenul horal, așa cum se regăsește el în manifestările colective de peste an. Pentru acesta, în decursul anilor 2008–2009, am înregistrat, într-un cadru natural, utilizând un ghid de observație, 18 *evenimente*. Derulat cu mijloacele unei metodologii calitative, prin acest studiu, cu caracter aplicativ, putem avea acces la ritualurile, poetica și cultura populară a localnicilor din Plaiul Cloșanilor.

Explorarea fondului și contextului social al ritualurilor și fenomenelor religioase își păstrează legitimitatea științifică profundă conferită de mai bine de un veac prin studiile lui Arnold van Gennep (1909), Emile Durkheim (1912), Vulcănescu (1995). Este meritul marelui sociolog Dimitrie Gusti și al școlii coordonate de el de a fi arătat că în înțelegerea unui spațiu social, utile sunt și creațiile populare, care, atent studiate, ne permit conturarea unor elemente de monografie (cadrul cosmologic, cadrul biologic, cadrul psihologic, cadrul istoric, manifestările spirituale, manifestările economice, manifestările etico-juridice, manifestările politico-economice, unitățile și procesele sociale¹), prin înțelegerea modului în care comunitatea își reprezintă spațiul identitar. Creația spirituală, populară, în contextul nostru, al unei comunități, în particular a mediului sătesc, îl interesează pe sociolog în cel mai direct mod. „Să luăm în seamă viața sufletească, adică o viață ascunsă, pe care nu o poți afla ușor” și astfel să putem „înțelege cât mai bine psihologia oamenilor din satul nostru” (Stahl, 1939, p. 115).

¹ Enumerarea și schematizarea abordării monografice asupra comunității sătești, așa cum se regăsește aceasta în *Monografia – teorie și metodă*, D. Gusti, T. Herseni, H.H. Stahl, p. 122–151.

CADRUL NATURAL, CONTEXTE MISTICE ȘI RELIGIOASE

Nordul Mehedințiului este o zonă cu particularități bine definite, cu un specific ce s-a impus în patrimoniul cultural românesc prin autenticitate și frumusețe. Mărturii ale modului în care folclorul memorează fapte semnificative din viața localnicilor, poetica, cântecul, manifestările teatrale, dansul popular și pantonima, nu reprezintă nimic altceva decât o invitație, o invitație la călătorie a neinițiatului, alături de localnic, pe potecile muntelui din Nordul Mehedințiului, spre acele minunate locuri încărcate de legendă și istorie, amintind mereu de începuturile lumii, locuri unde de ani și ani primăvara vine pentru a se înveșmânta cu floare și cântec, la tradiționala sărbătoare a liliacului. Și poate că nicicând doinele Mehedințiului nu vor suna mai frumos și mai profund aici, la Ponoare, în imensul amfiteatru de stânci de lângă Podul lui Dumnezeu, așa cum numesc localnicii podul natural de la Ponoare, format ca urmare a prăbușirii tavanului unei peșteri, și poate că niciunde costumele pentru care femeile Mehedințiului au cules toate minunile de culori ale primăverii nu sunt mai strălucitoare decât aici, lângă pădurea de liliac.

Arta jocului popular nu are nimic gratuit în ea, mai mult chiar, prin interpretarea jocului se poate ajunge la descifrarea unui mister și, astfel, actantul devine contemporan cu el însuși. Jocul devine, așadar, o experiență a sacrului și actantului, laolaltă. *Imaginarul ludic* (Suiogan, 2004, p. 1261) este cel care ne demonstrează cel mai bine că avem de-a face, la nivelurile acestor ritualuri, cu o atitudine magică față de lume, printr-o „lărgire a lumii cosmice, desființare a limitelor ce separă viața de moarte, existența de preexistență, imanența de transcendență, lumea vizibilă de lumea invizibilă” (Evseev, 1994, p. 21). Toate comportamentele ritualice, magice și religioase, în același timp, îi oferă individului uman posibilitatea de a trăi în acea *lume deschisă*, cum o numea Mircea Eliade, o lume a echilibrului total.

În cadrul sărbătorii, între actorul social și ceea ce este dincolo de el, actantul, se stabilesc relații care impun un anumit comportament. Atât jocul cât și sărbătoarea presupun existența unei structuri de rol, actantul jucând un rol, implicit jucându-se pe sine însuși. Rolul presupune de cele mai multe ori prezența măștii. Masca are un evident rol de mediere, ea are puterea de a stabili anumite legături între micro- și macrocosmos, fiind un element ce asigură continuitatea la nivel de tip tradițional. „Figurile unei ființe sau ale unei stări produc acea ființă sau acea stare” (Durkheim, 1995, p. 326). Apariția măștii (costumul popular) va genera în mod inevitabil ieșirea din cotidian și intrarea într-un univers mitic.

Intrarea în joc presupune asumarea condiției celui care vrea să-și depășească condiția umană, pentru că trecerea spre starea supraumană nu se poate realiza decât prin acceptarea unui sistem complex, dar coerent, de condiționări cu caracter comportamental și vestimentar. Astfel, pentru a accede la acest nivel de manifestare, actantul nu alege o vestimentație cotidiană, ci una specială, demnă

contextului în care se află. Dacă, până la jumătatea secolului al XX-lea, indiferent de cohortele de vârstă, actanții purtau vestimentație produsă în gospodărie, după această dată tinerii, adolescenții și adulții folosesc preponderent articole vestimentare achiziționate. Doar cei aflați la vârsta senectuții își păstrează diacriticele vestimentare identitare ale comunității de apartenență, produse în propria gospodărie.

FENOMENUL HORAL ÎN COTIDIANUL TRADIȚIONAL ACTUAL

Hora satului este o manifestare amplă. În ansamblul stilului românesc al jocului popular, dansurile populare din ținutul Mehedințiului, cu un farmec aparte, cu o spectaculozitate și o vivacitate rare, ocupă un loc de frunte. Hora este un prilej de bucurie și destindere, o adevărată dezlănțuire de voie bună și veselie, care ține până seara târziu, dar nu noaptea. Hora impune prin forma sa sărbătorească, coloritul viu al costumelor populare purtate, cu precădere de persoanele vârstnice, după jumătatea secolului al XX-lea, dar mai ales prin descătușarea de energie oferită de joc.

Ocaziile de organizare a horei sunt foarte multe. Sunt implicate mai toate sărbătorile tradiționale (religioase, sociale, agrare, cronologice), exceptându-le pe cele din perioada posturilor, datorită interdicțiilor creștinești.

Inițial, tocmirea și plata muzicanților, a lăutarilor, se făcea prin efortul liderilor comunității, după jumătatea secolului al XX-lea s-au instituționalizat aceste sărbători, iar plata lor se face cu bani din bugetele instituțiilor administrativ-teritoriale (Primăria comunei). Plata se făcea, în trecut, în bani sau prin oferirea de produse agricole: grâu, porumb etc.

Actanții nu sunt, în mod obligatoriu, membrii comunității din satul organizator al horei. Tinerii din satele învecinate leagă prietenii, învață hore unul de la altul.

Zăvoiul, centrul satului (școala, biserica, primăria) sau răscrucea/răspântia (intersecția) de drumuri sunt spațiul unde membrii comunității simt că este vatra satului. Acolo este locul de organizare a horei. Răspântia reprezintă, pentru oamenii culturilor de tip arhaic și tradițional, locul unde se puteau aduna laolaltă morții și vii, reconstituindu-se astfel acel întreg format din cele două jumătăți: lumea de aici și lumea de dincolo. O astfel de sărbătoare, nu se putea desfășura fără o reconstituire a centrului, singurul capabil să pregătească refacerea stării de echilibru.

Modul de punere în scenă al horei este foarte important, pentru că el nu vizează numai spectacolul sau spectacularul, spectaculosul, în sine, ci se dorește fie neutralizarea, fie reactivarea unor forțe a unor acțiuni (moduri și modalități specifice de *a face*), iar acțiunea are drept scop imediat ordonarea gândurilor, a acțiunilor actanților. Acest lucru este făcut posibil doar de acea coerență internă specifică unei acțiuni sacre. Vorbim, asociindu-ne lui Bourdieu, despre o

eficacitate simbolică a jocului. „Corpul crede în ceea ce joacă. El nu reprezintă ceea ce joacă, el nu memorează trecutul, el acționează trecutul și, astfel, anulându-l ca atare, îl retrăiește” (Bourdieu, 2000, p. 143)

Ca și șezătorile, acest obicei întreține climatul de viață spirituală și mistică a satului, îi întărește climatul de viață sănătoasă, prin „gura satului” sau „bâfa babelor” și ascuțișul tăios al strigăturilor de mare vitalitate, bogăție și varietate. Se sancționează orice purtare necorespunzătoare, cum ar fi refuzul unei actante de a răspunde la o invitație adresată de un actant, poate mai sărac, mai puțin chipeș sau cu un prestigiu social mai scăzut. În timpul horei se strigă strigături cu o largă arie semantică și o fină ironie, vizând anumite neîmpliniri ale unor membri ai comunității sau caractere dezirabile...

**FORME DE HORĂ: HORA DE MÂNĂ (BOIEREASCA), SÂRBA, DANȚU’,
„HORA GE DRUM LUNG”...**

Având drept surse practicele de cult și nevoia de bună dispoziție, hora s-a diversificat exprimând, prin arta sincretismului, diverse stări afective, profund logice.



Hora de mână, boiereasca, așa cum este ea numită de localnici, este jocul care deschide de fiecare dată suita de hore. Prima dată intră în joc bărbații maturi în număr de doi, ei fiind cei ce tocmeșc hora. Apoi se prind, pe rând, cunoscuți și apropiați ai acestora, fără a se ține cont de legăturile de cosangvinitate, dar numai parte bărbătească și, de regulă, chemați de inițiatori, apoi vin tineri încă nechemați.



Începutul horei boierești și apoi desfășurarea sa în Nordul Mehedințiului

Fetele și nevestele așteaptă pe margine, până când bărbatul din față sau cel din urmă își alege fata pe care o cheamă în horă. Aceasta poate fi propria soție sau consoartă, dar nu în mod exclusiv. După aceea pot intra în horă orice persoane de

sex feminin, acolo unde doresc, fără să-i despartă pe cei de le extreme. Nu exclusiv, dar ca o manifestare preponderentă, persoana nouă intră alături de două, trei persoane cunoscute și *sparge* hora, realizând *răstoaca de horă*.

Hora de mână este *hora la care se pringe ge mână* toată suflarea satului, de la copiii de patru ani până la persoanele foarte vârstnice. Este o horă lentă, se joacă *de mână*, trei pași înainte și unul înapoi, legănat. După hora de mână, care se întinde cât e zăvoiul de mare, urmează jocuri mai alerte, mai *încinse*, cum spun localnicii, sârbă, danț, ungurică, bordeiaș, sălcuță, fără a se ține cont de o anumită ordonare sau longitudine temporală a momentelor. Sârbele sunt mai ritmate, mai alerte și, mai ales, pline de virtuozitate, pentru că fiecare om are un fel al său de a juca o sârbă, asemenea personificării rolului social în cadrul dramaturgiei cotidiene. Mișcarea presupune executarea a doi pași mai mari și unul *mințit*. Danțul și ungurica sunt cu mult mai alerte, se joacă trei pași înainte, trei pași înapoi, cu doi pași *mințiți*, nu unul ca la sârbă. De regulă, bătrânii *se trag* spre margine, lăsând tinerii *să joașe*, privind cu drag și admirație la cei ce joacă, adesea comentând favorabil, trezind sentimente de nostalgie și evocări ale trecutului, prin rememorarea unor experiențe de viață.

Nu în mod exclusiv, dar de regulă, taraful îl urmărește pe cel ce joacă în față, conduce hora, sau *ia hora-naince*. Acestuia îi este atribuit un prestigiu social aparte, fiind un om respectat în comunitate.

Atât la hora de mână, cât și la sârbe, joacă și fete lângă băieți, fete lângă fete și băieți lângă băieți, identitatea sexuală având rol principal în faza incipientă a manifestării, apoi ea decăzând ca importanță în favoarea caracterului unitar al comunității, coeziunii sociale.

Sunt hore de cerc, de melc sau de șarpe, de Soare.

Un adevărat spectacol antic de o frumusețe aparte, este hora *ge drum lung*, hora de pomană, hora morților. În Ținutul Mehedințiului, în perioada dintre Paște și Rusalii, dar mai ales în Săptămâna luminată, se comandă hore pentru cei morți, după care abia s-a terminat doliul. Hora e plătită de familia celui dispărut.

Persoana care arvunește lăutarii alege un fecior care *să joașe'naince*. Pe rând, cei prezenți, se prind într-o horă lentă și legănată, în forma Soarelui. Ai casei și rudele celui mort, care doresc să între în joc, calcă de trei ori peste o *cârpă*, pe care apoi o dau celui care *ține hora*, adică joacă în partea opusă celui ce *ia hora'nainte*. Așezarea oamenilor se face aleatoriu, fără a se ține cont de prestigiul social, sex sau alte diacritice sociale sau demografice.

În numele celui dispărut se împărțeau flori de câmp, lumânări aprinse, batiste, dacă era bărbat, sau *basmele* dacă era femeie, colaci și *șeva pă colac*, cum ar fi bucăți de brânză, mere... Toate acestea se pun fie într-un coș împletit din nuiele, cotărită, fie într-un săculeț destul de mare și încăpător.



Împărțirea darurilor *ge drum lung* celui mort

A mânca din colac este un gest ritualic și simbolic în același timp, căci avem de a face cu participarea la „paradigma devenirii universale”, la starea de echilibru. A mânca din colac reprezintă, pe de o parte, sacrificiu, a-l ajuta pe actantul principal să treacă peste pragul devenirii sale în lumea cea fără de griji și nevoi și, pe de o altă parte, depășirea unui stadiu primar și trecerea la un nivel superior, actantul secund însuși comunicând cu lumea celor morți, fără pericole. Celor ce le este greu a se desprinde de amintirea celui dispărut, *cu greu* se pot include în această horă, ea reprezentând atât un moment de pomenire, cât și de despărțire a celor vii de cel mort.

Nimic nu poate întrece în frumusețe și măreție un asemenea spectacol. Hora de pomană apare ca o împlinire a omului prin moarte, semnifică intrarea lui într-o altă lume, cea a veșniciei. Nu este exclus ca pe vremuri să fi existat și pe aceste locuri o practică magică a celui mort. Prin trasarea unui cerc în jurul său, se închideau toate căile de acces ale acestuia în lumea celor vii, poate așa se explică, în tradiția celor vii a horei de pomană, solemnitatea ei neobișnuită și caracterul protector.

Contextul este unul sărbătoresc, colectiv, într-un spațiu de petrecere al satului, nu întâmplător, fie în fața bisericii, ori a școlii sau în centrul satului.

„SOARE, SOARE, FRACE SOARE/LUNGEȘCE ZÂUA MAI MARE”

Hora, procedeu magico-mistic de cunoaștere a lumii și a vieții, este cel mai semnificativ ritm ce ține de cultul solar, sugerat prin mișcarea circulară sau în spirală a actanților, iar prin baterea pământului cu piciorul reprezintă și o rămasășă a unui cult de fertilitate. Astfel, se relevă ocupațiile primare și resursele fundamentale de câștig și subzistență ale membrilor comunității, specifice societăților ce practică agricultura de subzistență și pastorală, dar și apropierea de credința mistică a zeului suprem antecreștin și dac, Soarele. Prin forma solară a

horei, se semnifică lumina și se configurează un context favorabil interacțiunii sociale: fiecare actant stă față în față cu ceilalți actanți, fiecare actor social poate interacționa vizual și social (saluta, comunica) cu un cunoscut, o rudă ori un alt sătean, bucuria revederii fiind asimilată regăsirii.

Se înțelege, în exergă, caracterul comunitar al specificului activităților, colectiv și nu familial, căci jocul nu se realizează în perechi de doi cu doi, ca în Banat, ci în cerc, semicerc sau spirală, ceea ce relevă o importanță egală a tuturor jucătorilor, precum în geometria plană toate punctele de pe marginea unui cerc sunt egale ca importanță față de centru. Soarele, centrul cosmosului pentru lumea egocentristă a tradiționalului, se regăsește ca semnificant al darurilor oferite în timpul horelor, cu precădere al punților dintre *lumi*, cum ar fi lumea viilor și cea a morților. Cel mai semnificativ act pare a fi aprinderea focului din cruce de drumuri. Este vorba de conservarea *buturugii sacre*, de origine traco-dacică, aprinsă pentru a ajuta Zeul Soare să capete puteri noi. În directă relație cu acest cult vom pune nu numai forma horelor din Nordul județului Mehedinți, Mehedințiul însuși, Oltenia și Muntenia, ci și mitul focului viu care are puteri magice: purifică, luminează... Adunarea membrilor comunității în jurul acestui foc intră în aria funcțiilor mistice ale focului: purificarea, oferirea protecției totale, căldura, luminarea.

În fond, toate acestea, și nu numai, demonstrează faptul că, pentru o cultură de tip tradițional, un cuvânt, un gest, un obiect nu are nimic gratuit. Țăranul român știe întotdeauna să își apropie forțele supranaturale, să le înduplece și să le îmbuneze, în sensul nevoilor lui materiale și spirituale.

BIBLIOGRAFIE

1. BERNEA, ERNEST (1985), *Cadre ale gândirii populare românești: contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și a cauzalității*, București, Editura Cartea Românească.
2. BOURDIEU, PIERRE (2000), *Simțul practic*, Iași, Institutul European.
3. CULIANU, IOAN PETRU (1996), *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a-II-a, București, Editura Nemira.
4. DURKHEIM, EMILE (1995), *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom.
5. ELIADE, MIRCEA (1995), *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas.
6. GAIL, KLIGMAN (2006), *Nunta mortului: ritual, poetică și cultură populară în Transilvania*, Ediția a II-a, Iași, Editura Polirom.
7. VAN GENNEP, ARNOLD (1996), *Rituri de trecere*, Iași, Editura Polirom.
8. MAUSS, MARCEL, HUBERT, HENRY (1997), *Eseu despre natură și funcția sacrificiului*, Iași, Editura Polirom.
9. SUIOGAN, DELIA (2006), *Simbolistica riturilor de trecere*, București, Editura Paideea.
10. STAHL, HENRY, H. (1981), *Amintiri și gânduri din vechea școală a monografiilor sociologice*, București, Editura Minerva.
11. VULCĂNESCU, ROMULUS (1995), *Fenomenul horal*, București, Editura Arhetip.

RELAȚIA STAT-BISERICĂ ÎN ROMÂNIA POSTCOMUNISTĂ

ANCA GORGAN*

ABSTRACT

THE STATE-CHURCH RELATIONSHIP IN POST-COMMUNIST ROMANIA

Starting from the Romanian edition of Lavinia Stan and Lucian Turcescu's work *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, we argue in favour of the necessity to study the relationship between the State and the Romanian Orthodox Church using an approach which takes into account the details and the possible existent perspectives, bringing a plus of objectivity, which is so needed in a field perceived as a sensible one. The arguments put forward will be justified by the historical tradition of the State-Church relationship in the Byzantine Empire, but also in Romania, as well as by the predominantly Orthodox structure of our country.

Keywords: the Romanian Orthodox Church, Communism, nationalism, European integration.

Relația biserică-stat în România a fost și va fi, probabil, tema multor apariții editoriale din multiple domenii: sociologie, teologie, științe politice, istorie. În acest cadru, deja bine conturat în perioada recentă, la editura Curtea Veche s-a tradus în 2010, sub titlul *Religie și politică în România postcomunistă*, lucrarea Laviniei Stan și a lui Lucian Turcescu apărută în 2007, în limba engleză, la Oxford University Press.

Realitatea socială circumscrisă acestei teme se încearcă a fi descifrată prin prisma câtorva întrebări-cheie: *În ce măsură Biserica Ortodoxă Română este un colaborator obedient al statului, indiferent de fundamentul lui ideologic, și dacă poate fi culpabilizată pentru acest fapt? Care este imaginea pe care BOR își dorește a o construi în mentalul colectiv și care sunt strategiile principale utilizate în această direcție? În ce măsură răspunsurile pe care le dă sunt adecvate provocărilor modernității?* Temele abordate sunt cele care au fost aduse și în centrul de interes al opiniei publice românești: educația religioasă desfășurată în cadrul sistemului de învățământ public românesc, relația BOR cu celelalte culte (în special cu Biserica Greco-Catolică), implicarea activă a clericilor în actul politic,

* Correspondence address to Anca Gorgan, doctorand cu bursa POSDRU al Facultății de Sociologie, Universitatea București, România; e-mail: anca.balan@sas.unibuc.ro

legiferările din domeniul sexualității (prostituția și homosexualitatea), relația cu organismele europene. Perspectiva asupra lor este una longitudinală, abordarea fiind de tip descriptiv și cronologic, simțindu-se uneori nevoia unei viziuni sintetice asupra temelor. Datele necesare dezvoltării lor au fost preluate din variate surse bibliografice¹, din interviuri cu diverse personalități ale vieții publice românești, care însă considerăm că nu reprezintă cu obiectivitate multiplicitatea unghiurilor de vedere, inerentă, într-un domeniu perceput ca fiind unul sensibil.

Așa cum intuim încă din titlu, subiectul principal al demersului științific este biserica, accentul fiind pus pe acțiunile acesteia în raport cu statul. Altfel spus, un număr covârșitor de pagini descriu reacțiile bisericii, neinsistându-se asupra relației ei propriu-zise cu statul. Astfel, o relație care în mod firesc este una biunivocă, este transformată într-una unidirecțională. Relația dintre cei doi poli, personaje ale unei piese de teatru imaginar, nu este prezentată ca fiind una sinuoasă, următorul pas în desfășurarea dramaturgică putând fi lesne anticipat tocmai datorită unei grile precise de prezentare a acțiunilor și de caracterizare a lor, urmărită constant.

Cine este Biserica Ortodoxă Română? Un actor social ce-și urmărește cu obstință un scop nedefinit, neidentificat nici de autori, pe care îl presupunem a consta în păstrarea privilegiilor pe care și le-a însușit în mod fraudulos de-a lungul prezenței în spațiul social românesc: încrederea mare a românilor în BOR (în mod constant, 85% dintre români au încredere în ea), menținerea în conștiința colectivă ca un factor fundamental de păstrare a identității naționale, poziția centrală între cultele recunoscute în România și beneficiile financiare ce derivă de aici, eliminarea de pe piața educației religioase a celorlalte culte, menținerea în patrimoniul propriu a proprietăților Bisericii Greco-Catolice. BOR a fost capabilă de mari compromisuri în perioada comunistă și de șantaje diplomatice în ultimile două decenii. Autorii schițează portretul unei Biserici averse de putere, care-și inoculează tentaculele în interiorul aparatului de stat (vezi favoritismul de care s-a bucurat BOR, explicat prin faptul că toți secretarii de stat ai Departamentului de Stat pentru Culte au fost ortodocși). *Cine este statul?* Un partener care cu greu face față acțiunilor ofensive ale Bisericii, dar care, în mod surprinzător, reușește să și-o subordoneze în momentele alegerilor politice. Explicația este aceea a întâlnirii lor într-o miză comună: jucarea cărții naționalismului și obținerea de beneficii pentru ambele părți.

Întrebarea care persistă în urma unei lecturi atente este dacă aceste reprezentări sunt cele mai apropiate de o realitate pe care, ca oameni de știință, nu putem avea pretenția de a o epuiza în totalitate. Mă voi opri doar asupra a patru

¹ De remarcat, în volumul supus discuției, citarea cu preponderență a autorilor străini care au aprofundat acest spațiu thematic, în detrimentul specialiștilor autohtoni. Reluând distincția dintre *emic* și *etic* introdusă de lingvistul american Kenneth Pike, dar extrapolată la nivelul valorilor culturale, ne punem întrebarea în ce măsură o persoană al cărui fundament existențial este neimpregnat și nemodelat de valorile ortodoxe infuzate în spațiul cultural românesc poate înțelege (în sens weberian) realitatea concretă a relației BOR cu Statul.

dintre chestiunile care mi-au reținut atenția de-a lungul lecturii: relația BOR cu regimul comunist, BOR și naționalismul, relația cu celelalte culte și integrarea în structurile europene. Am încercat a le descifra prin prisma interogațiilor implicite ale textului, precizate mai sus.

Concluzia analizei relației BOR cu statul comunist este că prima poate fi culpabilizată pentru fatalismul și colaboraționalismul de care a dat dovadă. Perspectiva de la care se pleacă în elaborarea unei asemenea concluzii este una greșită, în opinia noastră. Ea are ca fundament înțelegerea Bisericii ca o structură fracționată pe două paliere care nu par a comunica între ele: palierul clerical (pe care l-am putea asimila, sub oarecare rezerve, unui nivel organizațional al Bisericii) și palierul laicului. Firul roșu al discursului este referirea permanentă la acțiunile de la nivelul clerical (cu precădere ierarhia bisericească, dar și aceasta într-un mod individualizat) și translatarea evaluării acestora la nivelul întregii Biserici. Astfel, Biserica, în integralitatea ei, este culpabilizată din cauza unor reacții individuale la nivelul ierarhiei superioare.

Autorii uită că Biserica s-a aflat în stare de jertfă și opunere vizibilă față de regimul comunist, în primul rând la nivel individual (mărturiile în acest sens sunt miile de creștini din închisorile comuniste), apoi la nivel organizațional. Cu alte cuvinte, nu a existat o suprapunere între discursul public al bisericii (repet, înțeleasă în integralitatea ei) și realitatea structurală a sistemului numit Biserica, iar autorii tocmai acest lucru sugerează. Iar în ceea ce privește culpabilizarea ierarhiei bisericești, este necesară o perspectivă nuanțată, mai apropiată de tradiția istorică a acestei relații, fundamentată pe două principii care guvernau lumea Imperiului Bizantin: principiul ordinii și economiei². Ne interesează aici doar ultimul, ce se referă la identificarea și aplicarea soluției celei mai bune care permite distanțarea cea mai mică de un ideal ce trebuie atins într-o lume considerată a fi imperfectă. Prin urmare, colaboraționalismul de care a dat BOR dovadă în perioada comunistă poate fi înțeles în același timp ca o acțiune caracterizată de o raționalitate instrumentală, în termeni weberieni. Cu alte cuvinte, înseamnă supraviețuirea prin renunțarea la aspecte considerate mai puțin importante privind prin prisma momentului istoric la care ne aflăm, sau care erau imposibil de apărut în favoarea celor considerate vitale pentru BOR³.

În acest moment este important tipul de indicatori folosiți pentru a evalua eficacitatea unui proces. Dacă folosim indicatori tip *output*, putem afirma că, după finalizarea perioadei comuniste, BOR este una dintre cele mai vii biserici din spațiul ortodox, cu numeroase lăcașuri de cult și cu o viață monahală bine organizată, cu o practică și credință religioasă printre cele mai intense din Europa (în acest punct nu discutăm adecvarea la tipul ideal de creștinism, ci pur și simplu

² Hélène Ahrweiler, *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, 2002, București, Editura Corint, p. 122.

³ G. Enache, A.N. Petcu, *Patriarhul Iustinian și Biserica Ortodoxă Română în anii 1948–1964*, 2009, Galați, Editura Partener.

numărul aderenților, al credincioșilor, comparativ cu aspecte similare înregistrate la nivel european). În aceeași ordine de idei, printr-o aceeași îngustime a perspectivelor, se creionează portretele patriarhilor BOR în această perioadă, etichetați în mod neadecvat ca fiind „patriarhi roșii”. Sunt minimalizate în mod voit marile gesturi ale fiecăruia: patriarhul Iustianian este cel care a redus efectele prigoanei comuniste asupra mănăstirilor, astfel încât situația lor a fost mai puțin dezastruoasă decât în Rusia; patriarhul Iustin este cel care a inițiat colecția „Părinți și scriitori bisericești”, un act cultural în primul rând, de o însemnătate deosebită nu doar pentru Biserică; patriarhul Teoctist este cel care a binecuvântat în 1999 vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România, fapt cu implicații geopolitice pentru tot spațiul sud-est european, dar și pentru cel ortodox, în integralitatea lui.

Următoarea chestiune ce se impune a fi nuanțată este cea a relației stat-biserică, considerată prin prisma naționalismului. În viziunea Laviniei Stan și a lui Lucian Turcescu, BOR preia discursul naționalist al statului, iar acesta devine arma imbatabilă a BOR, cu care aceasta își menține supremația în mentalul colectiv. Motivul pentru care românii consimt să participe la jocul de-a naționalismul (sentimentul nesiguranței granițelor teritoriale românești) este însă discutabil; așa cum discutabilă este imaginea bisericii ca partener supus și tributار politiciii naționaliste a statului. Nu putem să nu-i amintim aici pe mitropolitul Varlaam și domnitorul Vasile Lupu, ca reprezentanți ai religiei și puterii, a căror Cazan din 1643 dă măsura conlucrării tradiționale dintre cele două sfere ale vieții sociale, pe linia naționalismului românesc. Cartea se deschidea cu un „Cuvânt împreună către toată semenția românească” adresat de Vasile Lupu la „toată semenția românească pretutindenea ce să află pravoslavnici într-această limbă”⁴, iar Mitropolitul Varlaam enumera, printre motivele care au stat la baza acestei tipăriri, faptul că „limba românească n-are carte pre limba sa”.

Se poate desprinde ideea de unitate a identității naționale și identității religioase, de conștientizare a ei cu două secole înainte de momentul luat în considerare de cei doi autori, ca fiind cel al subordonării bisericii față de stat (prin preluarea discursului naționalist al acestuia). Cazul Mitropoliei Basarabiei (reactivată în 1992 de către BOR) nu înseamnă în acest context decât o nouă reafirmare a legăturii identitate națională/identitate religioasă și nu reprezintă, așa cum sugerează autorii cărții, un indicator al exacerbarii discursului naționalist al BOR în perioada postcomunistă. Dincolo de realitatea dreptului canonic și a dreptului istoric, acțiunea BOR trebuie privită în contextul mai larg a ceea ce înseamnă „geopolitica Ortodoxiei”, sintagmă propusă de Fr. Thual. Pentru aceasta, Ortodoxia este „unul dintre operatorii principali ai construcției naționale”, specificitatea ei constând „în starea de fuziune simbiotică între elementul național și cel religios”⁵.

⁴ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 1992, București, Editura IBMBOR, p. 56.

⁵ Francois Thual, *Geopolitique de l'Orthodoxie*, 1994, p. 125, Dunod, Paris, *apud* D. Dungaciu, *Națiunea și provocările (post)modernității*, 2004, București, Editura Tritonic.

În ceea ce privește relația BOR cu celelalte culte, ea este descrisă ca fiind asemănătoare imaginii unui elefant într-un magazin de porțelanuri. BOR este cea care distruge orice altă inițiativă de manifestare religioasă, chiar și „furând, printre altele”, dreptul la educație religioasă al non-ortodocșilor, prin acapararea sistemului public de învățământ. O dovadă a corectitudinii ce s-a dorit a caracteriza relația cu celelalte culte stă și solicitarea de către Sf. Sinod, în cadrul ședinței din 6–8 iulie, a remunerării profesorilor de religie de către stat, inclusiv în cazul claselor cu mai puțin de 10 copii de aceeași confesiune⁶. Urmărirea interesului propriu ar fi avut consecințe asupra desfășurării orelor de religie de către celelalte culte, slab și rar reprezentate în interiorul unei clase de elevi atât de nedreptățite, în viziunea autorilor.

Relația cea mai tensionată a avut-o și o are BOR cu Biserica Română Unită (Greco-Catolică), care îi contestă supremația pe toate planurile: teologic (datorită unirii cu Roma, cu păstrarea ritualului ortodox), istoric (în virtutea creștinării poporului român pe filieră latină), național (datorită faptului că majoritatea membrilor Școlii Ardelene, cei care au contribuit în mod esențial la nașterea conștiinței naționale, erau de confesiune greco-catolică). Discursul greco-catolic a făcut recurs la importanța culturală și națională a Bisericii Greco-Catolice și la restituțiile patrimoniale. Aceste ultime chestiuni ridică problema reprezentativității BOR la nivelul societății românești, ce nu este problematizată pe nicio direcție de manifestare concretă a ei. Indiferent de orice valorizare pozitivă sau negativă, un fapt incontestabil este apartenența la BOR a 85% dintre români, ea devenind purtătoarea de cuvânt a acestora.

BOR este percepută de autorii cărții ca fiind principalul factor oponent al integrării europene, fiind asociată din punct de vedere axiologic-evaluativ cu tradiționalismul de tip retrograd și etichetată ca „eurosceptică”. Însă această concluzie este trasă doar pe baza afirmațiilor ziaristului Cornel Nistorescu și pe baza unei luări de poziție a Arhiepiscopului Anania al Clujului, în 2003. Și pe această dimensiune se impune relevarea nuanțurilor prezente în discursul ierarhilor Bisericii, dar și al teologilor ortodocși. O abordare de tip procesual a acestuia, ce pune în evidență o dinamică reflexivă internă de adecvare permanentă a lui la condițiile contextuale, ar fi fost mult mai potrivită. Se poate vorbi de o atitudine mai prudentă a Bisericii în primii ani, care se finalizează cu o adoptare mai degrabă entuziastă a proiectului de integrare europeană, preocuparea constantă fiind aceea de a pune în echilibru nivelul tehnologic al civilizației occidentale cu cel al spiritualității ortodoxe⁷. Ierarhii și teologii ortodocși au angajat Biserica atât pe

⁶ *BOR CXI*, 1–3 (ianuarie–martie), 1993, p. 132–134.

⁷ Iuliana Conovici, *Ortodoxia în România postcomunistă*, 2009, Cluj-Napoca, Editura Eikon, p. 453–507.

dimensiunea politică a integrării europene (vezi demersurile pentru crearea unei reprezentanțe proprii pe lângă instituțiile europene, semnarea în 2003 a *Declarației Cultelor pentru integrarea României în Uniunea Europeană*, exprimarea unui punct de vedere propriu în perioada redactării proiectului Constituției europene), cât și pe cea culturală (prin deschiderea ecumenică de care a dat dovadă încă de la înscrierea ei în Consiliul Mondial al Bisericilor).

Aceste aspecte sunt doar câteva dintre cele care susțin ideea necesității unei abordări mai nuanțate a relației stat-biserică în perioada postcomunistă și nu numai, care să conducă spre o obiectivitate cât mai apropiată de punctul ideal de atins.

Seminarul „Extremismul în Europa”
(Sonnenberg – Germania, iunie 2011)

PETRE REPCARU*

Asociația Internațională Sonnenberg (AIS) din Germania a fost constituită după al Doilea Război Mondial, în anul 1948, de către părinții unor tineri din Franța, Olanda și Germania, care au murit în luptele purtate între țările europene beligerante; părinții acestor tineri au constituit în memoria fiilor lor această asociație, pentru ca, prin activitățile organizate, cei care participă să învețe să nu mai repete ororile războaielor. Organizație cu profund caracter democratic, Asociația Internațională Sonnenberg are scopul de a oferi educatorilor europeni, și nu numai, posibilitatea de cunoaștere mai bună a problemelor educative pe care le ridică societatea postbelică.

Până în 1990, AIS a fost singura organizație în domeniu, care a oferit și asigurat, pentru pedagogii din țările est-europene, participarea la manifestări științifice într-o țară din Occident. Legăturile specialiștilor români cu AIS s-au intensificat după decembrie 1989, înregistrându-se mai ales în ultimul deceniu al secolului trecut, un număr din ce în ce mai mare de educatori români la un număr tot mai mare de sesiuni tematice. Astfel, cu finanțare europeană și totodată din partea statului german, dar mai ales din resursele proprii, adică din taxele de participare la cursuri și seminarii, responsabili asociației, precum și numeroși voluntari asigură desfășurarea anuală a zeci de cursuri și seminarii (atașăm programul acestora pentru semestrul al II-lea al anului 2011), ce au ca scop realizarea de schimburi culturale și formarea politică democratică a celor care participă, indiferent de vârstă, sex, pregătire școlară, convingeri morale, religioase și politice, din țări membre ale Uniunii Europene sau din alte state europene, africane (nordul Africii), Israel, Liban sau Turcia. Pentru informații suplimentare despre natura, scopul și obiectivele acestei asociații se poate consulta pagina de internet www.sonnenberg-international.de. Menționăm că în România a fost înființată, la 28 iulie 1999, Fundația „Amicii Sonnenberg în România”.

Sesiunea nr. 14035 (se numără toate seminariile desfășurate începând din anul înființării AIS) s-a desfășurat între 1 și 5 iunie 2011, în fața a 25 participanți din diverse țări membre ale UE, printre care și țara noastră. Au fost prezentate și discutate 7 referate, după cum urmează:

* Correspondence address to Petre Repcaru: Strada Sălciilor, nr. 12, ap. 3, 820048, județul Tulcea; e-mail: petre.repcaru@gmail.com.

Primul referat, „Extremismul de dreapta în Germania. Istorie și situație actuală”, a fost prezentat de Wolfgang Kapust, jurnalist/redactor la WDR – Köln. Prezentarea, de o amploare deosebită, a fost structurată astfel: scurt istoric al extremismului de dreapta în Germania; definirea conceptului; atitudini și păreri extremiste; comportament și activități/fapte extremiste; naționaliștii autonomi; violența în rândul extremiștilor de dreapta, alegeri electorale de diverse feluri și rezultatele lor; situația extremismului de dreapta și legislația germană în materie; așa-numita „Neue Intellektuelle Rechte” (Noua Dreaptă Intelectuală); Noul populism de dreapta; Internaționala naționaliștilor; extremismul de dreapta, manifestat la tineri, în muzică, în modă sau pe internet: „Wernetz”, „Heimatseiten”; societatea civică contra extremismului de dreapta; programe finanțate de către statul german în sprijinul tinerilor, pentru a ieși de sub influența extremismului de dreapta; dezbateri ce au loc în societatea civilă din Germania privind interzicerea unor activități radicale la limită cu cele extremiste. Cazul NPD; actualii musulmani din Germania, numiți și „noii evrei ai Germaniei”.

În plus, autorul a difuzat participanților broșuri în limba germană, în care erau explicate noțiuni fundamentale, ca: radical de dreapta; extremist de dreapta; populist de dreapta. Broșura, prezentată în limba germană cu titlul *Extremismul de dreapta în Germania – o provocare pentru mass-media și nu numai*, a trezit un interes major în rândul participanților. Autorul a prezentat un grafic în limba germană, înfățișând dimensiunile extremismului de dreapta în toate fazele sale, începând de la simple păreri naționaliste, exprimate verbal, până la acțiuni și fapte concrete cu caracter extremist, interzise și sancționate de către legislația germană actuală. În prima categorie, autorul încadrează următoarele atitudini, ca fiind nocive și putând escalada periculos: naționalismul exagerat; etnocentrismul; darwinismul social; antisemitismul; pronazismul; acceptarea dictaturii de dreapta sub orice formă; inegalitatea între sexe privind accesul la conducerea treburilor statului.

În faza a doua, numită de către autor „comportament extremist de dreapta”, se încadrează: **a.** protestele și acțiunile provocatorii extremiste de dreapta; **b.** comportamentele extremiste cu ocazia alegerilor; **c.** participarea la manifestări extremiste de dreapta; **d.** apartenența la grupări extremiste de dreapta organizate; **e.** acte de violență și terorism. Într-un grafic sugestiv, autorul a prezentat întreaga gamă de orientări politice de la stânga la dreapta, precum și poziția instituțiilor statului german față de acestea: **1.** extremismul de stânga (activitate ilegală în Germania); **2.** radicalismul de stânga (activitate legală, dar monitorizată de către organele de stat); **3.** centrul democratic, ce cuprinde partidele și grupările democratice de centru-stânga, de centru și de centru-dreapta. Acestea sunt susținute de către statul german; **4.** radicalismul de dreapta (activitate legală în Germania, dar monitorizată de către organele de stat); **5.** extremismul de dreapta (activitate ilegală în Germania).

Organele federale și ale landurilor germane ce monitorizează și supraveghează dacă activitatea organizațiilor politice sau ale cetățenilor țării este sau nu conformă cu prevederile Constituției Germane sunt: Serviciul Federal pentru Apărarea Constituției, cu sediul la Köln (respectiv în fiecare land german, în capitala acestuia) și Tribunalul Federal pentru Apărarea Constituției cu sediul în Karlsruhe.

O altă lucrare, *Extremismul de dreapta în Franța*, a fost susținută de prof. univ. dr. Stuart Parkes și F. Mougins. Autorii au prezentat principalele nume de personalități și partide politice, de la Revoluția Franceză și până în prezent, punând accent pe partidul naționalist Frontul Național, întemeiat de Jean-Marie Le Pen și condus începând din 2011 de fiica acestuia, Marine Le Pen, născută în 1968 și stabilită în zona industrială din nordul Franței. Ea este supranumită Jeanne D'Arc în versiune modernă.

A treia lucrare, *Extremismul de dreapta în Marea Britanie*, a fost susținută de Mike Stokes, iar a patra – *Extremismul în Europa de Est*, redactată de prof. univ. dr. Emilian M. Dobrescu, a fost tradusă și prezentată în plenul seminarului de subsemnatul, fiind primită cu interes de către participanți.

Al cincilea referat – *Extremismul de dreapta în Republica Cehă*, a fost prezentat de Jan Capek din Padova, iar al șaselea – *Măsuri de prevenire și combatere a extremismului de dreapta*, de către Horst Lahmann, funcționar superior la Ministerul de Interne, Sport și Apărare a Constituției din landul Niedersachsen (Saxonia Inferioară), cu sediul la Hanovra. Acesta din urmă fost un referat foarte interesant, în el fiind analizate și explicate principii, metode și mijloace de prevenire și combatere a extremismului de dreapta, folosite în Germania și prezentate de pe pozițiile unui înalt funcționar de stat, cu deosebită experiență practică în acest domeniu. Autorul a dat exemplul Partidului radical de dreapta (NPD), despre interzicerea căruia a avut loc recent în Germania o dezbatere publică. Tribunalul din Karlsruhe amână încă să se pronunțe cu privire la interzicerea activității acestui partid. Autorul referatului a explicat cauza reală a acestei stări de fapt: activitatea în cadrul NPD este atât de bine monitorizată și supravegheată prin „v-oameni” (informatori) și prin ofițeri sub acoperire infiltrați în acest partid, încât o interzicere a acestuia mai mult ar agrava situația decât ar soluționa-o. Indirect, autorul a adus astfel un elogiu organelor de stat, însărcinate cu apărarea Constituției Germaniei.

Și Horst Lahmann a distribuit mai multe broșuri în limba germană, dintre care o menționăm pe cea despre combaterea folosirii însemnelor și simbolurilor interzise prin lege în Germania, de către copii și adolescenți. În această broșură se explică pe înțelesul copiilor noțiunea de ordine, de stat liber și democrat, prezentându-se și exemple concrete de încălcare a acestor principii, inclusiv sancționarea lor conform Codului Penal German. Autorul a sugerat ca și în alte țări, în cadrul programei de educație civică din școli, să se explice elevilor aceste noțiuni fundamentale, expuse în broșura mai sus amintită.

În final, sociologul Lutz Heinke, din conducerea AIS, a prezentat concluziile și evaluarea lucrărilor sesiunii menționate. Referentul a arătat faptul că în țările UE există situații diferite privind pericolul extremismului de orice natură, iar legislația și instituțiile de stat menite să prevină și să combată acest pericol diferă de la o țară la alta. Aceste instituții se află în stadii diferite de organizare și perfecționare. De aici decurge necesitatea armonizării, atât a legislației, cât și a instituțiilor de stat însărcinate cu prevenirea și combaterea extremismului de orice natură.

MIHAI PASCARU, *Piramida. Satul și copilăria lui Andrei Dumitriu*, prefață de Diana Câmpăan, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2010

Farmecul unui sentiment straniu, traductibil în „nu știu ce să spun tocmai pentru că am atâtea de spus”, l-am simțit la citirea cărții *Piramida*, de Mihai Pascaru, un moldovean stabilit în inima Transilvaniei, actualmente profesor la Catedra de Sociologie și Asistență Socială a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. Publicistul (revistele și ziarele „Echinoc”, „Napoca Universitară”, „Ardealul”, „Unirea”), poetul (*Gânduri scăpate de sub control*, 1996; *Grămadă ordonată*, 2009), prozatorul (*Piramida*) devin ipostaze ale unei lumini interioare, sporind „a lumii taină”, pe care omul de știință o dezleagă prin mijloacele specifice sociologului.

Cele treizeci și nouă de povestiri din volumul *Piramida* par o coborâre în sinele asediat de întrebările și neliniștile omului modern pentru o mai bună clarificare a identității ca esență pură, într-o lume deviată de la rosturile ei. Satul și copilăria – după cum precizează Diana Câmpăan în prefața cărții – constituie o întoarcere la „topos”, înțeles ca farmec nostalgic și simbol salvator. O discretă undă vibrează din spațiul lui Creangă și al lui Sadoveanu, fără hazul celui dintâi, dar cu nostalgia lumii nevinovate a copilului, fără fascinante sinestezii din proza sadoveniană, dar cu asemănătoare înțelepciune de a crea repere de statornicie. Nu lipsește nici dimensiunea etică din proza ardelenilor, a unui Agârbiceanu de pildă, însă prozatorul modern îi subtilizează asprimea într-un registru ironic, adesea cu sclipire aforistică împăciuitoare.

Diversitatea tematică, anunțată de substantivele-concepte din titluri, se subordonează tehnicii de „povestire în ramă”, cu narațiune-cadru răsfrântă în toate povestirile, ca un fel de punere în scenă a unui „roman în trepte”, având ca supra-temă descoperirea identității pe fluxul memoriei afective. Aici timpul naratorului (actant și martor) se contopește cu timpul narat (nucleele epice), purtător de indici ai atemporalității (miturile autohtone, ritualurile, legile nescrise ale satului) și ai unui timp istoric (a doua jumătate din veacul trecut).

Rolul subtitlului – *Satul și copilăria lui Andrei Dumitriu* – este, într-o asemenea structură a cărții, acela de a fixa reperele treptelor piramidale de formare a personalității copilului. Din această perspectivă, cartea constituie un studiu de caz ilustrativ pentru procesul de socializare, atât de drag sociologului ca obiect de reflecție și de cercetare! Satul (titlul primei povestiri) are o valoare mitică, de recuperare sufletească a paradisului pierdut: „Satul acela de munte ar fi un sat ca toate satele [a se vedea „Amintiri din copilărie” de Ion Creangă n.n.] dacă apa Bistriței nu l-ar îmbrățișa [semn protector al unui element primordial n.n.] de la un capăt la altul ca pe una din cele mai scumpe creații ale ei. Și-apoi este și satul în care s-a născut Andrei, cel cu care îmi petrec una după alta zilele și îmi împart amintirile” („Satul”).

Imaginea formării copilului devine, prin confesiune, imaginea în oglindă a scriitorului și poartă de la început semnele unei inventivități (creația!) care adună și împrăștie, problematizează și echilibrează în nuanțe subtil ironice, dar cu mărcile stilistice ale oralității, momentele esențiale, marcate adesea de iminența tragicului: „Paraschiva năștea foarte greu. Femeile, mai transpirate decât ea, nu-i mai ziceau nimic acum și n-o mai îndemnau la nimic, doar de copil se rugau să fie bun să iasă. Când în sfârșit mormolocul încăpățânat se gândi c-ar fi timpul să vadă și el soarele, se întâmplă o altă boacăna care mai-mai să dea într-o nenorocire. Una dintre femei scăpă băiatul jos tocmai unde n-ar fi trebuit să-l scape nimeni niciodată, pe marginea coastei. Ce să știe ghemotocul? Ia-o la vale prin iarbă! Noroc că bărbaiții se adunaseră și ei aproape și, mai ageri de picior, îl opriră înainte de-a intra în gardul de răzlogi al grădinii”.

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XXIII, nr. 1–2, p. 151–154, București, 2012

Încercând o grupare tematică (satul, universul gospodăresc, banalul cotidian, mentalități, ritualuri etc.) descoperi semnele bucuriei creatoare a scriitorului în atmosfera fiecărei povestiri. Evenimentul, filtrat de fantezia copilului validată de joacă, trece granița dintre real și ficțiune, iar finalurile deschise prelungesc emoția pe coordonatele unui sat-matrice. În el, ritualul are funcție protectoare, pe lângă aceea de cunoaștere și formare („Fașa”); jocul nevinovat poate avea urmări dramatice („Nucile”, „Sihla”); tentația și frica dilată simțurile și deformează obiectele („Pâinea”, „Ciupercile”). Apar sau se accentuează drame, mitul se confruntă cu realitatea, satul interferează cu elemente urbane, dar efectele dure sunt atenuate de înțelepciunea vârstnicilor („Piramida”), de practici ancestrale („Podul”, „Sarcina”), de gesturi care traduc stări sufletești („Corbul”, „Cartea”, „Copilul”). Portretele devin și ele simboluri: valori ascunse sub modestie, ca în „Scripcarul”, emoționantă replică la „Capra cu trei iezi” de Ion Creangă. Manifestările firești domină accidentul tragic („Mutul”), bucuria descoperirii valorilor anihilează nenorocul („Vizitiul”).

Toate alcătuiesc o lume în care evoluează protagonistul Andrei, alterego al scriitorului în vremea copilăriei, un portret conturat din dorința de cunoaștere, din provocare a surprizelor, din receptivitate, inventivitate și visare („Scrișul”, „Zborul”). Trăsăturile sunt alimentate de „bateriile” inteligenței ingenuie. Nu întâmplător, ultima povestire, „Bateria”, sugerează ieșirea din copilărie.

În corespondențele dintre planurile existențiale, piramida cunoașterii științifice a intelectualului din mediul academic se transfigurează în piramidă metaforică, luminată poliedric pentru a preface resursele în spiritualitate. Gestul și cuvintele lui Mihai Aioanei, bunicul lui Andrei, din povestirea care dă titlul cărții, au rol inițiativ și valoarea unei profesii de credință. Energiile satului, în consonanță cu ritmurile naturii, legile nescrise din memoria colectivă, ca repere pentru memoria individuală apar esențializate firesc într-un sat-idee, după cum joaca de copil se transfigurează în „jocul secund”, vocația scriitorului.

Codrina Șandru

KIMBERLY S. YOUNG, CRITIANO NABUCO DE ABREU (eds.), *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, New Jersey: John Wiley & Sons, 2011, 293 p.

Titlul lucrării este explicit, evidențiind în cea de-a doua parte scopul acesteia. Cartea se adresează, așa cum afirmă înșiși autorii, în *Introducere*, domeniului academic și celui clinic. Dependența de internet constituie un subiect de interes relativ nou în psihologia socială, existând o legătură directă între acesta și numele lui Kimberly Young, co-editor al acestei lucrări. Psiholog clinician și pionier în domeniul cercetărilor adicției de internet, dr. Kimberly Young înființează în 1995 primul Centru de Recuperare pentru Dependența de Internet, în Bradford, Pennsylvania. De asemenea, este primul cercetător care atrage atenția asupra acestei noi adicții, prezentând la conferința anuală a American Psychological Association (1996), lucrarea cu titlul „Dependența de internet: apariția unei noi tulburări” (*Internet Addiction: The Emergence of a New Disorder*). O altă contribuție semnificativă a avut Kimberly Young și la introducerea dependenței de internet în *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, ediția a cincea (DSM-V), ce va apărea în mai 2013.

Dr. Cristiano Nabuco de Abreu, psiholog de origine braziliană, co-editor al volumului, are de asemenea o vastă experiență în terapia cognitivă și dependența de internet. Coordonează Programul Dependențelor de Internet din cadrul Clinicii Tulburărilor de Control al Impulsurilor din São Paulo și este doctor în psihologia clinică, titlu obținut la Universitatea din Minho, Portugalia.

Prefața lucrării este semnată de psihiatrul Elias Aboujaoude, autor al lucrării *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality* (2011). Expertul în domeniul dependențelor comportamentale și al folosirii problematice a Internetului afirmă despre *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment* că este prima carte bazată pe date empirice ce se adresează domeniului (p. VIII). Datele empirice sunt grupate în cele două părți ale lucrării:

Înțelegerea comportamentului pe Internet și a dependenței, respectiv Psihoterapie, tratament și prevenire.

Lucrarea este cu atât mai interesantă cu cât la realizarea ei și-au adus contribuția specialiști în domeniu din întreaga lume, fiecare cu propria viziune asupra fenomenului și cu o abordare particulară, ceea ce îi conferă cărții o notă de originalitate. Abordările autorilor cu privire la această tulburare nou diagnosticată sunt variate, ei definind-o cu termeni precum „folosirea problematică a Internetului” (*problematic Internet use – PIU*), „dependența de Internet” (*Internet addiction*) sau „dependența de online” (*addiction to online*). Cu toate aceste diferențe lucrarea este omogenă, oferind o imagine de ansamblu asupra unui fenomen tot mai răspândit în întreaga lume. Aflăm încă din *Introducere* că dependența de Internet este o problemă națională nu doar în S.U.A., dar și în țări ale Asiei de Est precum China, Coreea de Sud și Taiwan, unde a atins proporții epidemice. Nu doar valorile la care dependența de internet a ajuns sunt epidemice, dar și modalitatea de „transmitere” poate fi, în multe cazuri, asemănată unei epidemii. Foarte multe persoane diagnosticate ca dependente de Internet au declarat că prietenii pe care îi au petrec foarte mult timp pe Internet, iar pentru a putea păstra o legătură cât mai strânsă cu aceștia sunt puși în situația de a face același lucru. În cazul celor dependenți de jocurile de rol masive, de multi-jucător, desfășurate *online*, cunoscute sub numele de MMORPG (*Massive Multiplayer Online Role-Playing Games*), situația este chiar mai gravă, deoarece ei sunt constrânși de politica jocului să joace cât mai mult pentru a putea avansa în joc și în ierarhia acestuia. La acest fapt se adăugă și presiunea grupului de prieteni jucători, care joacă foarte mult timp. În capitolul nr. 14, *Systemic Dynamics with Adolescents Addicted to the Internet* (p. 245–266), Franz Eidenbenz prezintă cazul lui Martin, un adolescent de 16 ani, jucător al *World of Warcraft*, care se juca și câte 5–6 ore în fiecare zi după serviciu și câte 12 ore la sfârșit de săptămână. Întrebat fiind dacă a avut vreodată sentimentul că se juca prea mult, răspunde: „Nu. M-am comparat mereu cu prieteni de-ai mei care jucau chiar mai mult decât mine” (p. 255). Astfel, jucătorii intră într-un cerc vicios din care foarte greu mai reușesc să iasă, și asta, în principal, din cauza faptului că nu conștientizează existența problemei, prin urmare nu au de ce să schimbe un comportament ce în accepțiunea lor este normal.

Luka Blinka și David Smahel aprofundează problematica dependenței de jocurile de rol pe Internet (Capitolul nr. 5 – *Addiction to Online Role-Playing Games*, p. 73–90) și, după ce fac o scurtă prezentare a acestora, ne prezintă date empirice despre cine joacă astfel de jocuri, cât de mult și de ce. Aflăm astfel că vârsta medie a jucătorului este de aproximativ 25 de ani, iar peste 90% dintre jucători sunt bărbați (p. 75). Revenind la problema duratei mari a sesiunilor de joc, cei doi cercetători de la Universitatea Masaryk, Cehia, explică acest fapt prin toleranța pe care jucătorii o dezvoltă în timp. Altfel spus, jucătorul are nevoie să joace din ce în ce mai mult pentru a dobândi aceeași satisfacție pe care o avea inițial (p. 79). Dependența de internet, spre deosebire de adicțiile de narcotice sau alcool, nu prezintă simptome fizice decât în cazurile extreme. Acest fapt determină de multe ori acceptarea acestei tulburări ca pe un comportament normal, atât de către cel în cauză, cât și de cei din jur, cu atât mai mult cu cât părinții tinerilor de azi nu au foarte multe cunoștințe despre Internet, nu au crescut cu un calculator în casă, deci este destul de greu să se impună în fața copiilor în această chestiune, în care sunt novici.

Nu doar jocurile de rol *online* constituie obiecte ale dependenței indivizilor, ci și jocurile de noroc de pe Internet. Acestui subiect îi este dedicat un alt capitol al lucrării, *Gambling Addiction on the Internet* (p. 91–111), al cărui autor este Mark Griffiths, profesor de studii de jocuri de noroc, la Nottingham Trent University, Marea Britanie. Dependența de jocuri de noroc a fost recunoscută de către American Psychiatric Association ca o tulburare mentală încă din 1980 (p. 91), fiind inclusă în categoria de tulburări ale controlului impulsurilor. Cel mai mare studiu privind jocurile de noroc pe Internet a fost realizat în 2007 de Centrul Internațional de Cercetare a Jocurilor de Noroc. Acesta a cuprins un număr de 10 865 de pariuri din 96 de țări, cu vârste cuprinse între 18 și 65 de ani, dintre care 58% au fost bărbați, iar 42% femei. Rezultatele studiului arată că jucătorul de casino *online* este cu precădere femeie (54,8%), cu vârsta cuprinsă între 46 și 55 de ani, și joacă de două-trei ori pe săptămână. În schimb profilul jucătorului de poker pe Internet este următorul: bărbat (73,8%), cu

vârsta cuprinsă între 26 și 35, joacă în medie de două-trei ori pe săptămână, pe o perioadă cuprinsă între doi și trei ani (p. 93). Printre factorii ce favorizează apariția dependenței de jocurile de noroc pe Internet, cercetătorul amintește anonimatul, comoditatea, evadarea, disocierea/imersiunea, accesibilitatea, frecvența evenimentului, interactivitatea, dezinhibarea, simularea și asociabilitatea (p. 95).

Orice tip de dependență are consecințe grave atât asupra pacientului, termen foarte des folosit în această lucrare atunci când se face referire la persoana dependentă, cât și asupra celor din jur, în mod special asupra familiei acesteia. Nu este exclus ca dependența unei persoane, de orice natură ar fi ea, să determine chiar destrămarea unui cuplu. O situație în care această consecință se înregistrează mai frecvent este cea în care unul dintre parteneri este dependent de sex virtual, *cybersex*. Capitolul nr. 7, *Cybersex Addiction and Compulsivity* (p. 113–131), aparține lui David L. Delmonico și lui Elizabeth J. Griffin, doi cercetători americani, autori ai lucrării *In the Shadow of the Net: Breaking Free of Compulsive Online Sexual Behavior* (2001). Datele prezentate aici despre sexul virtual contrazic stereotipurile de gen existente în cultura noastră; conform Family Safe Media (www.familysafemedia.com) (2010) unul din trei vizitatori ai site-urilor pornografice este femeie, iar proporția femeilor ce caută pe Internet sintagma *adult sex* este de 60% (p. 113).

Cea de-a doua parte a lucrării se axează, așa cum reiese și din titlu, pe partea de terapie a persoanelor dependente de Internet. Sunt prezentate aici mai multe modalități de abordare și tratare a acestei tulburări mentale și comportamentale. *Structured Cognitive Psychotherapy Model for the Treatment of Internet Addiction* a fost conceput de Cristiano Nabuco de Abreu și Dora Sampaio Góes și se desfășoară pe o durată de 18 săptămâni, în mai multe etape. În faza inițială se urmărește stabilirea unei alianțe între pacient și psihoterapeut, în cea intermediară persoana dependentă trebuie să țină un jurnal în care să noteze în special nevoile emoționale nesatisfăcute din viața reală, care-și găsesc rezolvarea în mediul virtual. După ce pacientului i se face o diagnoză a folosirii Internetului, se trece și la partea de schimbări necesare pentru un comportament *online* adecvat. În tot acest timp pacientul este integrat într-un grup de persoane care suferă de aceeași tulburare. Etapa finală a terapiei presupune o evaluare a progreselor făcute de pacient și eventual acordarea unei atenții sporite acelor aspecte care încă mai sunt problematice (p. 162–169).

O parte esențială a terapiei persoanelor dependente de Internet este diagnosticarea. Dacă aceasta nu este corectă și completă, întregul proces va avea de suferit. Se recomandă o viziune cât mai largă asupra pacientului, cuprinzând informații despre personalitatea acestuia, mediul social în care trăiește, starea emoțională, și, de asemenea, un aspect foarte important, alte eventuale dependențe.

O concluzie unanimă a experților în domeniu privind folosirea Internetului este aceea că vindecarea dependenței de Internet nu presupune încetarea folosirii acestuia, așa cum se întâmplă în cazul altor dependențe, ci o utilizare rațională, ponderată, a lui. În prezent este aproape imposibil să nu folosești acest instrument, care este atât mijloc de comunicare, cât și sursă de informare. Tocmai acest aspect îngreunează tratarea pacienților dependenți de mediul *online*, mulți dintre ei invocând necesitatea folosirii Internetului în interes de serviciu sau pentru școală.

Lucrarea nu-și propune să conteste tehnologia și rolul ei, ci să evidențieze faptul că „există un pericol serios în încrederea exagerată acordată tehnologiei în împlinirea nevoilor emoționale, psihologice și sociale” (p. 267–268), așa cum afirmă editorii în cuvântul de încheiere.

Volumul este necesar atât celor care tratează dependența de internet sau studiază domeniul, cât și celor care suferă de această tulburare, deoarece pe aceștia din urmă îi poate ajuta să conștientizeze gravitatea situației în care se află și le poate da un imbold pentru soluționarea problemei. Cum însă se întâmplă destul de des ca persoanele în cauză să nege existența acestei probleme, iar cei care au inițiativa în astfel de situații să fie membrii familiei sau persoanele foarte apropiate, cartea poate fi extrem de utilă părinților și profesorilor.

Merită menționat faptul că, în încheierea cărții, pe lângă indexul de autori și cel de subiecte, se găsește și un test de evaluare a cunoștințelor. Acest test se poate trimite pentru evaluare către PESI, o companie acreditată de American Psychological Association ca furnizor de educație continuă. Cei care obțin un scor de minimum 70% primesc un certificat și credite de educație continuă. Astfel, lectura cărții dobândește și o valoare obiectivă, palpabilă.

Ana-Mirela Ștefan

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Year XXIII, Nos. 1–2 • 2012

CONTENTS

SEXUAL ABUSE AGAINST CHILDREN – RESEARCH AND PREVENTION

- SORIN M. RĂDULESCU, International and National Legislative Regulations Aiming at Preventing Sexual Abuse against Children, as Well as the Protection of Children 3

DIASPORA IN MASS-MEDIA

- NICOLAE PERPELEA, The Diasporic Audience and the Moral Rhetoric in the “Community of News” 21
- CAMELIA BECIU, The Diaspora and the Transnational Experience. Media Coverage Practices in the Romanian Media 49

ECONOMY AND DEMOGRAPHY

- MARIA SIMION, The Economic Activity Rate of the Romanian Population. Status and Aims 67

ETHNOLOGY, ETHNOGRAPHY AND SOCIAL ANTHROPOLOGY

- MARIN CONSTANTIN, The Comparative Interpretation of Rural, Urban and Regional Ethnicity in Romania 89
- OVIDIU-CONSTANTIN CRAIU, The Social Structure of Oikonyms. The Territorial and Administrative Reorganisation of the Romanian state by Decree no. 799/1964 115
- CORNELIU DRAGOMIR, The Sun: Profane Meanings in the Romanian Hora Dances in Northern Mehedinți 133

COMMENTS

- ANCA GORGAN, The State-Church Relationship in Post-Communist Romania 141

SCIENTIFIC LIFE

- PETRE REPCARU, The Seminar „The Extremism in Europe” (Sonnenberg – Germany, June 2011) 147

REVIEWS AND READING NOTES

- MIHAI PASCARU, *The Pyramid. Andrei Dumitriu's Village and Childhood*, preface by Diana Câmpăan (Piramida. Satul și copilăria lui Andrei Dumitriu, prefață de Diana Câmpăan), Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2010 (*Codrina Șandru*); KIMBERLY S. YOUNG, CRITIANO NABUCO de ABREU (eds.), *Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment*, New Jersey: John Wiley & Sons, 2011, 293 p. (*Ana-Mirela Ștefan*) 151

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Année XXIII, N^{os} 1–2 • 2012

SOMMAIRE

L'ABUS SEXUEL SUR LES ENFANTS – RECHERCHE ET PRÉVENTION

- SORIN M. RĂDULESCU, Dispositions législatives nationales et internationales concernant la prévention de l'abus sexuel sur les enfants, et leurs protection 3

LA DIASPORA EN MASS MÉDIA

- NICOLAE PERPELEA, Le public diasporique et les rhétoriques morales dans la „communauté de nouvelles” 21
- CAMELIA BECIU, La diaspora et l'expérience transnationale. Pratiques de médiatisation dans la presse roumaine 49

ÉCONOMIE ET DÉMOGRAPHIE

- MARIA SIMION, La taux d'activité économique de la population de la Roumanie. Niveau et desideratum 67

ETHNOLOGIE, ETHNOGRAPHIE ET ANTHROPOLOGIE SOCIALE

- MARIN CONSTANTIN, L'interprétation comparative de l'ethnicité rurale, urbaine et régionale en Roumanie 89
- OVIDIU-CONSTANTIN CRAIU, La structure sociale des oïconimes. La reorganisation administrative territoriale de l'état roumain par le décret 799/1964 115
- CORNELIU DRAGOMIR, Le soleil: des significations profanes dans les *horas* (danses populaires) du nord du district de Mehedinți 133

COMMENTAIRES

- ANCA GORGAN, La relation état-église dans la Roumanie postcommuniste 141

LA VIE SCIENTIFIQUE

- PETRE REPCARU, Le séminaire „L'extrémisme dans l'Europe” (Sonnenberg – Allemagne, juin 2011) 147

NOTEES DE LECTURE ET COMPTE RENDUS

- MIHAI PASCARU, *La pyramide. Le village et l'enfance de Andrei Dumitriu* (Piramida. Satul și copilăria lui Andrei Dumitriu), préface par Diana Câmpăan, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2010 (Codrina Șandru); KIMBERLY S. YOUNG, CRITIANO NABUCO de ABREU (eds.), *Dépendre de l'Internet: manuel et guide pour évaluation et traitement* (Internet Addiction: A Handbook and Guide to Evaluation and Treatment), New Jersey: John Wiley & Sons, 2011, 293 p. (Ana-Mirela Ștefan) 151

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

(ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

În atenția colaboratorilor noștri:

Vă rugăm să aveți în vedere ca articolele și studiile trimise redacției noastre să fie de aproximativ 15–20 pagini (cca 3 000 semne/pag.). La rândul lor, recenziile sau notele științifice nu trebuie să depășească 5 pagini. Primim numai texte procesate în format electronic, inclusiv prin e-mail (revista@insoc.ro) sau prin fax (4021-318 24 48).

De asemenea, vă rugăm să însoțiți articolul dvs. de un rezumat (maxim ½ pagină), în limba engleză, și o scurtă prezentare a autorului (titluri științifice, instituția de apartenență, domenii de interes profesional).

Menționăm că întreaga responsabilitate pentru originalitatea și afirmațiile enunțate în cuprinsul articolului revine, în întregime, autorului.

Revista se poate cumpăra de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România; Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06, Fax: 4021-318 24 44, E-mail: edacad@ear.ro

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77-19, sector 3, București, România;
Tel./Fax: 4021-610 67 65, 4021-210 67 87; Tel.: 0311044668; E-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L., Piața Presei Libere nr. 1, Corp B, Etaj 3, Cam. 301–302, sector 1, București; Tel.: 4021 314 63 39, Fax: 4021 314 63 39; E-mail: abonamente@manpres.ro, office@manpres.ro; www.manpres.ro

ISSN 1224-9262

Revista Română de Sociologie, serie nouă, anul XXIII, nr. 1-2, p. 1-158, 2012